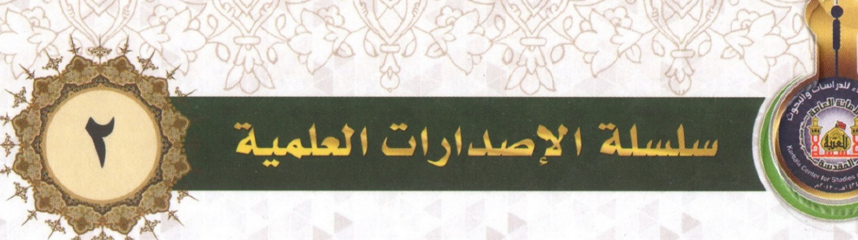


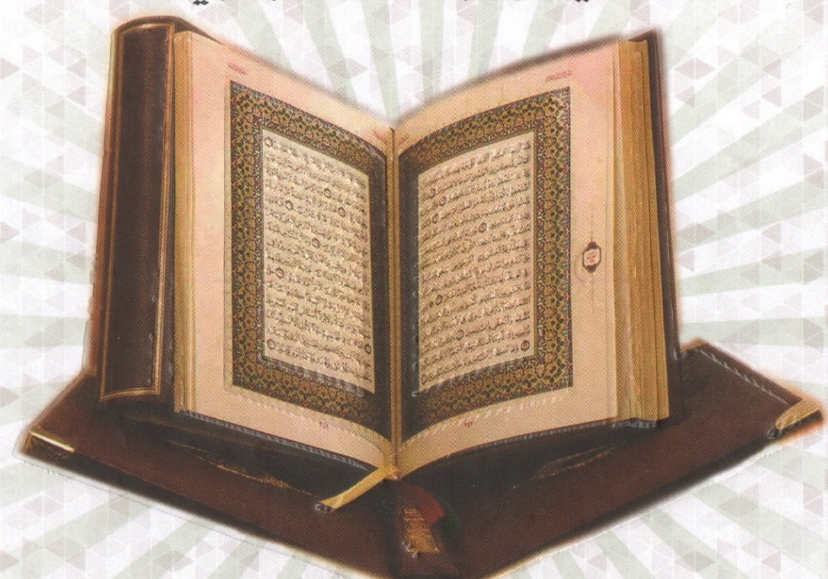


فكرُ أئمةِ أهلِ البيتِ عليهم السلام

في حلِّ الإشكالاتِ التَّفسيريَّةِ للنصِّ القُرآني

الدكتور

سيروان عبد الزهرة الجنابي



منشورات

الأمانة العامة للعتبة الحسينية المقدسة

مركز كربلاء للدراسات والبحوث



فكرُ أئمةِ أهلِ البيتِ عليهم السلام

في حلِّ الإشكالاتِ التَّفسيريَّةِ للنصِّ القُرآني

فكرُ أئمةِ أهلِ البيتِ عليهم السلام

في حلِّ الإشكالاتِ التَّفسيريَّةِ للنصِّ القُرآني



تـألـيف
الدكتور سيروان عبد الزهرة الجنابي
أستاذ مساعد في الدلالة وتحليل النص القرآني
كلية الفقه / جامعة الكوفة



الكتاب : فكرُ أئمة أهلِ البيتِ عليهم السلام في حلِّ الإشكالاتِ التَّفسيريَّةِ للنصِّ القُرآني

المؤلف : الدكتور سيروان عبد الزهرة الجنابي

الناشـر: مركز كربلاء للدراسات والبحوث

إصـدار : شعبة التأليف والترجمة

الطبعة: الأولى

السـنة: ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م

جمهورية العراق/كربلاء المقدسة

00964 7719491210

00964 7814187625

www.c-karbala.com

info@c-karbala.com

karbala.center1@gmail.com

karbala.center1@yahoo.com

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق العراقية ببغداد ٢١٤١ لسنة ٢٠١٤

طبع على مطابع



مؤسسة الأعلمي للمطبوعات

بيروت - طريق المطار - قرب سنتر زعرور

هاتف:٤٥٠٤٢٦ / ٠١ - فاكس:٤٥٠٤٢٧ / ٠١

Published by Aalami Est.

Beirut Airport Road

Tel:01/450426 Fax:01/450427

Email:alaalami@yahoo.com



صَدَقَ اللهُ العَلِيُّ العَظِيْمُ

﴿ سورة القصص: ٨٣ ﴾



الإهداء

إلى كلِّ مَنْ آمنَّ بأنَّ النصَّ القرآنيَّ أكبرُ
مِـنْ أنْ يـوضَـعَ بين أربـعـةِ جـدرانٍ
أو يُتلى على أرواح الموتى فَحَسب
أو يمثِّلُ أمناً لكلِّ مَنْ يودِعُهُ في منزِلِهِ
أو بركةً لكلِّ مَنْ يضعُهُ في محلِّ رزقِهِ
أُهــدِيَ إلـيـهِ هـذا الجـهـدَ مُطمئناً

كلمة المركز

بسم الله الرحمن الرحيم

يظل القرآن الكريم كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من لدن عليم حميد وفيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينهم الى يوم القيامة فمعترك الولوج بتفسيره وبيان حقيقة معانيه لأمر في غاية الخطورة يتطلب من المتصدي لهذه الغاية الجليلة العلم والدراية والتفقه في الدين، ولما كان كتاب الله عزّ وجلّ مفتوحاً أمام قدرة العقول البشرية في الخوض في معانيه وتدبر آياته وعلومه، فقد تعرض لتفسير القرآن الكريم عدد كبير من المفسرين من خلال الوقوف على معاني آياته وتوضيح أحكامه، فمنهم من أصاب بعضاً منه وأخرين ابتعدوا عن جادة الصواب مكترثين بآرائهم وممتطين رغبات أنفسهم مطية الوصول الى المراكز والمقامات الدنيوية وما كان منهم الى أن يقدموا الكثير من الإشكالات التفسيرية أمام النص القرآني ومعاملة النصوص القرآنية بمعاملات أحادية يشوبها الأبهام ويعتريها النقص ويراودها الشك، وعلى هذا الاساس مثَّل المنهج التفسيري لأهل البيت عليهم السلام ورؤيتهم في كتاب الله من أبرز وأعمق وأهم المناهج التفسيرية كونها متآتية من مصادر العلم ومعدن الحكمة والرسالة وهم على دراية تامة ومعرفة راسخة بكلام الله وتفسيره وتأويله بالمستوى التكاملي من المقدرة المتعالية

على توضيح مضامين الذكر الحكيم وإبراز معالم كنهه ومن هنا جاءت هذه الدراسة لتوضيح اصالة هذا المنهج التفسيري لأهل البيت عليهم السلام ودورهم في حل الإشكاليات التفسيرية عند الكثير من المفسرين النص القرآني و التي وضعها الدكتور المحقق سيروان عبد الزهرة الجنابي أستاذ الدلالة وتحليل النص القرآني في كلية الفقه/ جامعة الكوفة والذي وجدت فيه ادارة مركز كربلاء للدراسات والبحوث ضالتها كونه يقع ضمن اختصاص انشطة المركز الفكرية التي يسعى المركز أحيائها والوقوف على الجديد منه وفق منهج علمي رصين.

إدارة المركز

المقدمة

لقد كان الخطابُ الإلهيُّ الـمُعجِزُ وما زال مَشغلةً لعُلماء التفسير ومُنظِّري علوم القرآن وأرباب علم الأصول وفقهاء الاستنباط الشرعي كما كان مَثاراً لعقول مقعِّدي النحو العربي ومُتذوِّقي جماليات الخطاب الإبداعي وفنون القول المميز مِن البلاغيينَ وسواهم أولئك الذين أولِعُوا بالنص فاستحوذَ على جهودهم وتعمَّقَ في أغوار نفوسهم؛ ذلك بأنَّ هذا الانشغال مُنبثقٌ مما تملَّكَهُ ذاتُ النصِّ من خصوصيات تميزه من غيره وتمنحُهُ سمةَ الافتراقِ عن أيِّ نصٍّ إبداعي أنتجتهُ خُلاصاتُ العقلِ البشري؛ إذ لابدَّ للنص القرآني من فوارق جوهرية ومفارقات خطابية تجعل منه نصاً معجزًا ذا أصولٍ فارقةٍ، وكان من بين أكثر ما يمنح هذا النص السماوي صفة التميز وأجلى ما يمكن أنْ يضعَ حداً فاصلاً بينه وبين أيِّ نصٍّ جمالي آخر خصوصيتان هما خصوصية الانفتاح الدلالي وخصوصية الخروج الزمني، فالنصُّ المقدسُ نزلَ في مدة زمنية معينة بيد أنَّه قد تحرَّر من نطاق ذلك القيد الزمني ليُسايرَ كلَّ الأزمنةِ ويسير مع كلِّ زمنٍ في الوقت الذي هو فوقَ كلِّ زمنٍ، وهذا المقالُ إنما يُساق بلحاظ الخصوصية الأولى للنص وهي قابليته على الانفتاح المضموني؛ إذ تحدّى النصُّ القرآنيُّ عقولَ البشريةِ وطالبَهم بأنْ يناظروه بيد أنَّهم لم يستطيعوا ذلك ولم يكادوا هذا على منحى التحدي، أما على منحى الانتهال المضموني فإنَّ النصَّ كان ومازال خطاباً ثابت المبنى مُتحرك المعنى فمهما ارتشفت منه العقولُ من دلالة أو فهم مضموني يبقى النصُّ فوق مستوى

الاستقاء الدلالي وإنْ اجتهدَ العقلُ في ذلك؛ لأنَّ النصَّ يمثلُ أعلى درجات العمق الدلالي والبعد الغائي قياساً إلى عقول البشرية، فالعقل مُحدَّد وإنْ أثمرَ وأنتجَ، والنصُّ مطلقٌ وإنْ استُفِيدَ منه معنى ودلالة؛ من هنا كانت ثمة علاقةٌ جدليةٌ بين العقل (الـمُستَثمِر الدلالي) وبين النص (ميدان الاستثمار وموئل الجُهد العقلي)، وكلّما تقدم مستوى العقل استحصل بفعل مُستجداته العلمية وموارده الفكرية العالية معنىً جديداً من النصِّ لم يُعرَف من قبل؛ لأنَّ العقلَ يقرأ النصَّ زمنياً بعوامل تراكم المعرفة وموارد الوافد العلمي عليه، بيد أنَّ هذه القراءة تبقى محدودةً من حيث انحصارها بنطاق زمن الاجتهاد الذي أبدعَ فيه ذلكَ العقلُ تلك الدلالةَ المقروءةَ من النص، وتأسيساً على هذا تبقى (الدلالة) رهينةَ الزمنِ؛ ولما كان النصُّ خارجاً عن نطاق الزمن كانت الدلالة الـمُستحصَلة منه لا تمثل النطاق النهائي لمديات النص المضمونية؛ لأنَّ النصَّ مدى لا حُدود لمساحته ولا رؤيا لحدوده البتة؛ وبناءً على لزوم النص المقدس لهذه السمة، وملازمة هذه السمة للنص المقدس على سبيل الديمومة أمكنَ القول بأنَّ وجود عامل الإطلاق في المنجز الدلالي للنص القرآني يعدُّ منحى من مناحي وجود الإعجاز فيه؛ ((فإذا كان الفنُّ الذي يتقنُهُ القومُ الذي هبطَ عليهم النصُّ يتجسَّد في إتقانهم لفن الخطاب الكلامي؛ فإنَّ الفنَّ الذي يتقنُهُ القومُ اليوم هو فنُّ التَّطورِ العقلي والتقدم المعرفي؛ وعلى الرغمِ من وجودِ هذا الفنِّ فإنَّه عاجزٌ تماماً على إيجادِ الكثيرِ من الحلولِ للكثيرِ من الإشكالاتِ التي تَتحدّاهُ ما دعاه إلى اللجوءِ إلى النصِّ والركونِّ إلى داخلِهِ لاستجداءِ المعنى الـمُنقِذ وتوسُّل الدلالةَ الـمُفضِيةَ إلى نجوعِ المطلبِ الذي ينشدُهُ العقلُ مُتأملاً دون أنْ يصلَ إليه من تلقاء نفسهّ؛ وتأسيساً على هذا العجزِ في بلوغ المراد تتجسدُ مساحةُ الفنِّ الـمُتحدَّى به الإنسان على مرِّ الدهورِ من النصِّ

القرآنيِّ موضعِ الإعجازِ الحقيقي ومكمنِ الإبداعِ الذي لا حدَّ له مُطلقاً))[١].

فإذا كان النصُّ القرآني يمثل لغة السماء المعجزة التي تدانى العقلُ البشريُّ دونَها ولَـمْلَمَ نفسَهُ مُتخاذلاً ومُقرّاً بفقدان قدرته على أنْ يأتيَ بمثلها البتة؛ فإنَّ هذا يقتضي أنْ يكونَ ذلك التعبيري قد صيغَ بأرفع الأساليب وأرقى الصياغات التي تؤهِّلُهُ ليكونَ منطقَ الإعجازِ الأمثل على مرِّ الدهور ومختلف الأزمنة والأوقات، وبناءً عليه يمكن التأسيس بأنَّ هذا المنطق السماوي لا يمكن بأيِّ حالٍ من الأحوالِ أنْ يندَّ عن سمة الإعجاز أو يخرجَ عن مسار الإبداعي الكلامي المرسوم له براعةً من السماء؛ وإلا لأمكنَ القول بأنَّه ثمة إمكانٌ أنْ يعتريه التناقضُ في نصوصه أو يدخلَ إلى نطاق إبطال إثبات الدلالة التي يقرُّها في موضعٍ منه أو يمكن أنْ يلجَ إلى مسار إقرار مضمون نقضَهُ في موضعٍ آخر.

ولما كان هذا كلُّه لا يجري على كتاب الله المعجز وَجَبَ -والحال هذه- القول بأنَّ أيةَ تناقضٍ في فهم الدلالة القرآنية أو أيَّ مسارٍ تتداخل فيه الدلالات النصية تبايناً أو تتشابك تنافراً إنما مردُّهُ إلى فهم المتلقي وعدم قدرته على إدراك المراد الحقيقي أو المعنى الأحق من النص المعجزة الذي يحسبُ بأنَّه موضعُ التباينِ أو الاختلافِ أو الخلافِ أحياناً؛ ذلك بأنَّ التعبيرَ القرآنيَّ لا تقعُ فيه أيةُ سمةٍ لمثل هذه النظائر البتة؛ لأنَّه مُعجزٌ بلفظة ومعناه، ولما كانت اللغة العالية أجلى وجوه إعجازه وَجَبَ - من هنا- الإقرار بعدم وقوع أيِّ إشكالٍ مضموني فيه؛ ولكن لما كان فهمُ النصِّ السماوي فهماً بشرياً؛ وكان من جنس طبيعة البشر الوقوع في الخطأ، ظُنَّ من هنا بأنَّ ثمة إشكالاتٍ يمكنُ أنْ تجريَ في النصِّ الكريمِ.

---

(١) سيروان عبد الزهرة الجنابي: مقالات تحليلية في الخطاب القرآني - دراسة من منطق دلالي:١.

وحقيقة الأمر أنَّ ذلكَ الإشكالَ عائدٌ إلى عقلِ الـمُشكِلِ لا إلى النص المظنون فيه الإشكال حيث لا إشكالَ في النصِّ البتة؛ من هنا كان حرياً بأنْ ينبري من هو مُكلَّف ببيان الكتاب الكريم ليصححَ المسار الفِهمي لتلك النصوص القرآنية ويُعيدَ الدلالة إلى نصابها والمعنى إلى مساره الأصل لئلا يندَّ الفهمُ إلى أبعد من ذلك؛ فيُدْخِلَ الـمُفسِّرَ أو فاهمَ النصِّ في نطاق التَّعدِّي على مضمون النص أو التَّعدِّي على ثوابت النص أحياناً أخرى؛ من هنا تحتمَ على الأئمة عليهم السلام بيانُ الدلالةِ الأصحِ للنص وتعديلُ الفهمِ غيرِ السديدِ له، فقد يتماهى الـمُفسِّرُ في تفسيره لآيةٍ ما فيركنَ إلى معنى فيه تجني حتّى على عدالة الله سبحانه وتعالى من دون أنْ يَشْعُرَ بذلك أو يقصدَ إليه عامداً؛ بل ظنُّهُ التفسيري هو الذي دعاه إلى هذه المحصلة، أو يحدثُ أحياناً أنْ يستشكلَ الـمُفسِّرُ أو السائلُ بأنَّ هناك مضمونَ آيةٍ تتقاطع مع مضمون آيةٍ أُخرى؛ ومن أجلِ الحدِّ من تنامي هذه التصوراتُ كلُّها سعى الأئمةُ عليهم السلام سعياً جاداً وواقعياً وفعالاً لإنهاء هذه المسارات غير السديدة؛ فكان لهم عليهم السلام بذلك الأثرُ الأكبرُ في تصحيح هذه الاتجاهات التفسيرية المغلوطة وإعطاء البديل المضموني عنها.

وتأسيساً على هذا المنطق القرائي للنص القرآني نقول إذا كان التفسيرُ هو الإجراءَ الأدائي الذي يُمارَس بلحاظ مجموعة من الضوابط التأسيسية وجملة من الأسس الضابطة لاستحصال المبتغى الدلالي الأوفى للنص القرآني؛ فإنَّه يمكن أنْ يُقالَ إنَّ المسار الأدائي الذي يسعى مُقاربةً إلى فهم مَكمنِ الإعجاز المضموني في النص المقدس؛ لا يسيرُ - وإنْ كان مُقيَّداً بمنظومات تنظيرية- على خُطىً واحدةٍ لينتهي إلى نتيجةٍ مُوحَّدةٍ بالمحصلةِ النهائيةِ؛ ذلك بأنَّ المنطلقات التفسيرية للنص الواحد قد تتباينُ من قارئ للنص إلى آخر يقرأ

النصَّ نفسَهُ؛ فقد تتقاربُ المحصلةُ الدلاليةُ لها وقد تتباعدُ؛ ويحدثُ أحياناً أنْ تتباينَ تناقضاً وتقاطعاً؛ من هنا كان لابدَّ من وجود مَخرجٍ توثيقي يُستَندُ إليه ويُركَنُ له من اجل استظهار المنطق المضموني الأصح من النص موضع النظر والاختلاف أو الخلاف أحياناً.

من هنا ظهرَ ما يسمى بـ (حل الإشكالات التفسيرية) أو ما يعرف بـ (النقد التفسيري) وهو عملية قراءة المعطيات التفسيرية للنصِّ الواحدِ بحيثية (التَّضعيف والتَّرجيح) أو (المناقضة والتَّأسيس)؛ وذلك على وفق قوة المنطق ورجاحة المنطلق ومتانة الدليل وصلابة السند؛ ذلك بأنَّ التراث التفسيري بلحاظ الوافد والمتراكم لا يسلمُ من مؤاخذاتٍ أو منافذَ تسمح للقاريء أو المتلقي بالولوج منها إليه لإغلاقها أو لإحالتها على نطاق الصواب والرؤيا الأوفق أو بتعبير أدق إحالتها على ميدان الأوفق رؤيةً والأجود إدلاءً.

وتأسيساً على هذا المنطلق شاعت في بطون المدونات التفسيرية جملةٌ من الممارسات الدلالية على المتون التفسيرية؛ فتارةً يحدثُ الأمرُ عرضاً، وأخرى يجري تلميحاً، وتارةً ثالثةً يقعُ صراحةً وتشخيصاً؛ إذ لا نحسبُ أنَّ ثمة مدوناً تفسيرياً يخلو من نقدٍ سواء أكان النقدُ له أم عليه؛ نقول إذا كان هذا المنظور التمحيصي لدلالة النص أمراً لا غرابة فيه لشيوعه في نتاجات العقل التفسيري؛ فإنَّه يمكن أنْ نقولَ أيضاً إنَّ هذا النمطَ من الممارسة لقراءة النص القرآني لم يكن وليدَ المعرفةِ المعاصرة مُطلقاً ولم يكن نمطاً حديثاً من أنماط النظر إلى النص قط؛ بل كان هذا المنحى الأدائـي في التفسير أو للتفسير موجوداً منذ عهد نزول النص المعجز، إذ مارسَهُ الرسولُ الأعظمُ ﷺ ابتداءً ومن ثمَّ اختطَّ النهج إلى الأئمة عليهم السلام من بعده؛ إذ أُثر عنهما جملة من التوجيهات النقدية لمسار الفهم التفسيري الذي أنتجته العقلية المتلقية للنص على وفق

مقدرتها على فهم ذلك النص وبيان دلالته؛ إذ قد يحدثُ أنْ يفهمَ العقلُ القاريءُ للنص دلالةً ما أو مضموناً معيناً فيحسبه هو المراد تحديداً، غير أنَّ الحقيقةَ الدلاليةَ الأصلَ للنص تباينُ هذا الفهم الإنتاجي للنص نفسه؛ بل قد تخالفُها أحياناً أُخَر تمام المخالفة؛ وقد تستشكل بعضُ مداليل النصوص القرآنية على المتلقي مما تدخله في نطاق الحيرة و توجِّهُ ميدان التساؤل والتَّردد ما يستدعي إنقاذاً من هذا الإشكال وتخليصاً من ضبابية تلك الدلالية المبهمة في نطاق النص المراد قراءته؛ من هنا اقتضى التصحيحُ ووجبَ إعادة النصاب المضموني إلى جهته التفسيرية الأصدق ووجهته الأوفق على سبيل الإطلاق كي لا يندَّ العقلُ البشريُّ بتوجيهاتِهِ التفسيريةِ للنصوص إلى فضاءاتٍ لا شأنَ لها بالنص أو لا يمكنُ أنْ يتقبلَها النصُّ بأيِّ حالٍ من الأحوالِ مما يؤولُ بها أنْ تحالَ إلى إشكال مضموني؛ لأنَّ ذلك المضمون الـمُنتَج للنص يتقاطعُ مع عقيدةٍ ما أو يتباينُ مع تشريعٍ حكمي مُعينٍ أو قد يتنافى مع قناعةٍ ثابتةٍ لا يمكنُ الحيودُ عنها البتة.

وتأسيساً عليه كان من واجب الأئمة ﷺ أنْ يُصحِّحوا هذا الفهم الموهوم ويُعدِّلوا من منطق النتاج التفسيري غير السديد؛ لأنَّ المحصلةَ التفسيريةَ المبنيةَ على منطق واهن تؤولُ إلى أنْ يجري مُتلقِّيها أداءً يتَّسمُ بسمة منطق المحصلة التفسيرية نفسها فيقع في المحظور والحال هذه؛ لذا تولَّى الأئمة هذا البيان الدلالي للنص عن طريق إزاحة الفهم التصوري البعيد للنص وإحالته على نطاق الصواب والدلالة الأصدق على وجه الإطلاق.

ومن عملية الاستقراي للمقولات البيانية التي قامَ الأئمةُ ﷺ بحل الإشكالات التفسيرية بها اتَّضحَ أنَّها تنهجُ ثلاثة مسارات موضوعية معينة؛ فهي إما مقولات تفسيرية عقائدية وإما مقولات فقهية تشريعية وأما

مقولات تندرج في نطاق بيان الدلالة اللغوية للمفردة القرآنية محل الخلاف وموئل التردد المضموني.

وبناءً على هذه المسارات جرى تقسمُ الكتابِ على ثلاثة فصول تكفل كلُّ فصلٍ منه بمسار تفسيري للائمة عليهم السلام؛ وقد تقدم تلك الفصول حديثاً تمهيدياً موجزاً عن نشأة هذا النمط من البيان التفسيري على يدِّ الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، ثم تلا تلك الفصول خاتمةٌ ضمَّت أهمَ النتائجِ التي توصلَ إليها المؤلفُ.

وبناءً على هذا نقولُ إذا كان لابدَّ لكلِّ جهدٍ بحثي من جملة من الفرضيات التي ينهضُ عليها تأسيساً منهجياً فإنَّه يمكنُ القولُ بأنَّ هذا الجهدَ العلميَّ قد قامَ على جملة فرضيات يمكن إيجازها على النحو الآتي:

الفرضية الأولى: رصد الحيثيات الاستدلالية التي كان يمارسُها الأئمةُ عليهم السلام في نطاق هذا المسار التفسيري؛ ذلك بأنَّ الإمامَ حينما يعرضُ إلى تعديل فهم مخطوء وقعَ به قاريءُ النصِّ فانَّه لابدَّ - والحال هذه - من أنْ يَعْمدَ إلى جملة من الوسائل الـمُقنعة التي تنيرُ للقاريء الطريقَ تجاه فهمٍ خاصٍ أو توجُّه موضوعي معين؛ فيحيلَ ذلكَ المسلكُ الاستدلاليُّ الدلالةَ البديلةَ التي يتنجُها الإمامُ إلى قناعاتٍ مُرضيةٍ لدى المتلقي فيتلقّاها إيماناً وثباتاً دون جدل أو تردد.

الفرضية الثانية: يتساءلُ المؤلفُ أ يمكنُ النظرُ إلى هذا الإجراء الأدائي الذي وظَّفه الأئمةُ عليهم السلام لبيان مساحة الوهم التفسيري لدى المتلقي على أنَّه منهجٌ تفسيريٌّ يُضَمُّ إلى سائر المناهج التفسيرية المعروفة في قراءةِ النصِّ القرآنيِّ دلالياً؛ أم أنَّ هذا المسارَ البيانيَّ لا يعدو أنْ يكونَ مجرد نمط تصحيحي لدلالة تفسير النص القرآني فحسب.

الفرضية الثالثة: إذا ما سلَّمنا وانتهينا جدلاً إلى أنَّ هذه الممارسةَ العملية من الأئمة ﷺ هي منهجٌ علميٌّ قائمٌ برأسِهِ في بيان دلالة النص القرآني وليس مجرد تعديل مسار فهم النص فحسب؛ بل تتعدى ذلك لتكونَ منطقاً لبيان الدلالة التفسيرية الأصل للنص المعجز؛ فإنَّ التساؤل الأهم هنا سيتجلّى في السعي لبيان الضوابط التفسيرية التي تنتمي إلى هذا المنهج الاستكشافي لمضمون النص القرآني؛ ذلك بأنَّ لكلِّ منهجٍ جملةً من الضوابط ومجموعة من الوسائل التي يتوَسَّلُها قاريءُ النصِّ لكي يستنبطَ الدلالةَ من ذلك النصِّ ميدانِ القراءةِ؛ من هنا تحتمَ الوقوفُ على هذه الوسائل وتلك الضوابط لمعرفة الأدوات الذي وظفها الأئمة ﷺ في هذا المسار البياني للنص المعجز.

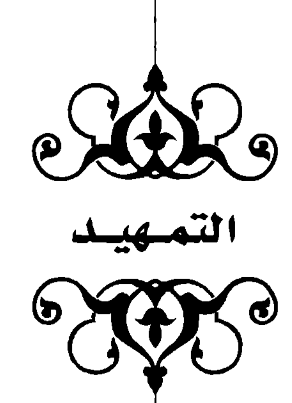
الفرضية الرابعة: إذا كانت عمليةُ حلِ الإشكالات التفسيري ليست منهجاً تفسيرياً؛ فهل يمكن أنْ نعدها اتجاهاً تفسيرياً يُضَمُّ إلى جانب (الاتجاه التجزيئي أو التسلسلي) و(الاتجاه الموضوعي) في قراءة النص المعجز.

وبناءً عليه سيعمدُ المؤلفُ إلى التَحقق من فرضياتِهِ رُكوناً إلى قراءة الممارسات الإجرائية للأئمة ﷺ في حلِّ الإشكالات التفسيرية قراءةً تحليليةً واعيةً؛ علَّهُ ينتهي إلى الإيفاءِ بإجاباتٍ مُقنعةٍ لهذه الفرضياتِ.

ولابدَّ من الإشارة هنا إلى أنَّه ليس جميع الأئمة ﷺ قد أُثر عنهم مقولاتٌ تنصبُّ في نطاق (حل الإشكالات التفسيرية) وإزاحة التشابك الدلالي عن النص، وإنْ كان الأئمة جميعاً قد نُقِلَ عنهم مقولات تفسيرية جمَّة لاستنطاق دلالات النص القرآني؛ بيد أنَّ منهم ﷺ من كانت مقولاتهم التفسيرية في نطاق بيان النصوص القرآنية غير المتردد في دلالاتها؛ ذلك بأنَّ الإمامَ يُعطي الدلالةَ الحقَّةَ للنصِّ ويعتمدها المفسرونَ من بعده؛ فلا خلافَ في هذا البتة، غير أنَّ من المقولات التفسيرية للائمة ﷺ ما كانت تُمثلاً حَلاً لمشكل دلالي في نص

قرآني ما؛ لأنَّ مضمون ذلك النص -أصالةً- هو موضع تردد ومحل جدل بناءً على توارد التَّصورات التفسيرية عليه؛ فإنَّ هذا النمطَ من مقولاتِ الأئمةِ هو موضعُ البحثِ في هذا الكتاب لأنَّ هذه المقولة تتَّسمُ بسمةِ قطعِ النزاعِ وبيانِ الدلالةِ الحاسمةِ للنصِّ دون غيرها بالدليل والسند؛ ولكن بالمحصلة نقولُ إنَّ كلَّ إمامٍ من الأئمة ﷺ يمكن أنْ يُعَدَّ ناقداً للدلالة التفسيرية الموهومة ومُعدلاً للمسار البياني المخطوء - سواء صدرتْ عنه مقولةٌ تتسمُ بهذه السمة أم لا- وذلك بحكم (وحدة الماهية، وانطباق السمات، واتفاق الأهلية) للأئمة ﷺ جميعاً؛ فما يَصدُق على أحدٍ منهم تحقيقاً يَصدُق على سائر أئمة أهل البيت ﷺ تَحَقُّقاً؛ وذلك لاتفاق المناط كما تقدم.

وقبل الخوض في التَّحقُّق من فرضيات هذا الكتاب لابدَّ لنا أولاً من أنْ نؤصِّلَ لهذا النمط التفسيري عند أهل البيت ﷺ انطلاقاً من الرسول الأعظم ﷺ ابتداءً؛ ليثبتَ لدينا أصالةً بأنَّ هذا الاتجاهَ لبيانِ دلالةِ النصِّ التفسيريةِ إنما هو مرافقٌ للحظةِ نزولِ النصِّ القرآنيِّ نفسِهِ وليس أمراً لاحقاً عليه في وقتٍ بعيدٍ، وتلبيةٌ لهذا المطلب سنقدمُ الحديثَ عن تأصيلِ هذا النمطِ التفسيريِّ في الآتي.



التمهيد

حل الإشكالات التفسيرية عند الرسول الأعظم ﷺ :

التمهيد

حل الإشكالات التفسيرية عند الرسول الأعظمﷺ :

إذا كان البيانُ التفسيريُّ الذي كُلِّفَ به الرسولُ الأعظمُﷺ قد رافقَ نزولَ النصِّ القرآنيِّ مُنذ اللحظة الأولى التي هبطَ بها ذلك المعجزُ مُخاطِباً عقولَ البشرية لإنقاذها من ضلالها الأبدي، فإنَّه يمكن القول إنَّ عملية حل الإشكالات التفسيرية نفسها قد زامنتْ ذلك الجهدَ البيانيَّ المبذولَ لاستظهار دلالات النص – بواكير علم التفسير الأولى–، فلما كان الرسولُﷺ هو أولَ مَنْ مدَّ مسارَ الكشف التفسيري للنص القرآني بناءً على إلزام السماء له في قوله تعالى ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[1] فإنَّه يؤسَّسُ على هذا القول بأنَّ عملية إزاحة التشابك التفسيري وإجراء ممارسة التنقية المضمونية لفهم النص الإلهي إنما صاحبتْ عملية التفسير الأولى نفسها؛ ذلك بأنَّ الرسولَﷺ ذاتاً كان يُمارسُ هذا الإجراء الأدائي لاستبيان الدلالة الأجلى والمعنى الأنقى لمضامين خطاب السماء؛ إذ كان عملُهُ البياني تجاه النص مزدوجَ الوظيفةِ فتارة يكشف غموض النص ببيان معناه المراد تحديداً، وتارة أخرى ينقدُ فهمَ النصِّ من المتلقي (الصحابي المعاصر) ليُحيلَهُ على مساحة المضمون الأصدق والمعنى الأوفق لـمُرادات ذلك النص المفهوم خطأً، فيذكر الزركشي: ((إنَّ القرآنَ إنما أُنزِلَ بلسانٍ عربيٍّ مُبينٍ في زمنِ أفصح العرب، وكانوا يعلمون ظواهرَهُ وأحكامَهُ؛ أما دقائق باطنه فإنما كان يظهرُ

---

(١) سورة النحل: ٤٤.

لهم بعد البحث والنَّظر من سؤالهم النبي ﷺ في الأكثر))(١).

فإذا كانت مرحلةُ البيانِ الأولى للنصِّ القرآني منوطةً بالرسول ﷺ في عصر نزول النصِّ حيث يعدُّ الرائد الأول في نطاق التفسير القرآني فإنَّه بعد رحيله ﷺ بدأت مرحلةٌ جديدةٌ من التفسير ألا هي مرحلة تفسير الصحابة، حيث توجَّه أصحابُ الرسولِ ﷺ إلى بيان دلالات النص القرآني، وتفاوتَ فهمُ النصِّ بينهم كلٌّ بحسب مقدرته وإمكانه على ذلك الفهم؛ فحينما كان ينزلُ النصُّ القرآني على رسول الله ﷺ كان الصحابيُّ منهم مَنْ يفهمُ مِن النصِّ حُكماً واحداً ومنهم مَنْ يفهمُ حُكمينِ ومنهم مَنْ يفهمُ عشرةَ أحكامٍ، ونقصدُ بالحكم هنا (معنى النص)، فيكون فهمُ الدلالةِ لديهم موضعَ خلافٍ في مجال الوصول إليها وفي عملية إدراكها لا في نطاق تباين الدلالات للنص الواحد فحسب، فالخلافُ في أصل الفهم ومقداره لا في نوع الفهم واتجاهاته؛ إذ تتباينُ قدرةُ تلقّي الصحابي منهم لدلالة النص الواحد ومدى تلقُّفه واستيعابه لتلك الدلالة(٢)؛ ودليل ذلك ((أنّهم كانوا يقترئون من رسول الله ﷺ عشر آيات فلا يأخذونَ في العشرِ الأخرى حتّى يعلموا ما في هذه من العلمِ والعملِ))(٣) معاً، وما زال الصحابةُ في نطاق التعلُّم فإنَّ هذا يُفضي إلى القول بأنَّ التَّلقّي الدلالي لكلِّ واحدٍ منهم لابدَّ من أنْ يعتمدَ على مقدارِ عقلِهِ ودرجةِ وعيهِ للفهمِ واستلهامه لمضمون النصِّ؛ وبناءً على هذا لابدَّ من الإقرار بأنَّ الصحابةَ كانوا على درجةٍ كبيرةٍ من التفاوتِ في فهمهم للنص؛

---

(١) الزركشي: البرهان في علوم القرآن: ١/ ١٤.

(٢) ينظر: سيروان عبد الزهرة الجنابي: مناهج تفسير النص القرآني بين النظرية والتطبيق: ٣٥

(٣) ابن حنبل: المسند: ٥/ ٤١٠، والمتقي الهندي: كنز العمال: ٢/ ٣٤٧، وينظر: السيوطي: الإتقان في علوم القرآن: ٢/ ٤٦٨.

ويُبرهَنُ على هذا دليلاً أنَّ منهم مَنْ لم يستطعْ بلوغَ معنى لفظةٍ من النصِّ القرآنيِّ كما حدثَ في لفظة (أباً) مع أبي بكر وعمر[١]، وأنَّ منهم مَنْ لم يتمكَّنْ من بلوغِ معنى لفظة (فاطر) حتّى وقعتْ حادثةٌ أمامه فاستبانَ منها معنى هذه اللفظة[٢].

وتأسيساً على منطق التَّباين الفِهمي للصحابة وقتذاك؛ وَجَبَ-والحال هذه- أنْ يتولّى الرسولُ الأعظمُ ﷺ بيانَ النصِّ القرآني واستظهار دلالات المرجوة من السماء، وليس هذا فحسب؛ بل يمتدُّ الأمرُ ويجتازُ هذا الحدَّ إلى أنْ يقومَ الرسولُ الكريمُ ﷺ بحلِّ الإشكالاتِ التفسيريةِ التي قد يقعُ فيها الصحابيُّ بلحاظ فهمه القاصر لدلالة النص فقد يشطُّ عن المراد أو يبتعدُ بعضّ الشيءِ عن غايةِ المعنى الذي يريدُ النصُّ إيصالَهُ إليه؛ وبهذا تُعدُّ عملية إيجاد الحل المضموني للفهم القاصر للنص وتوجيه فاهم النص إلى المعنى الصحيح من الـمَهام الأصل للرسول ﷺ؛ ذلك بأنَّه لما كُلِّفَ من السماء باستجلاء مدلول النص المعجز؛ فإنَّ عملية الوقوع في نطاق المحظور في فهم هذا النص توجب بالمحصلة على الرسول ﷺ أنْ يقومَ بمسؤولية إزالة هذا الخطأ وإعادة الدلالة الصحيحة إلى النص المقروء على وفق التَّوهم أو النأي عن المدلول الذي يبتغيه النصُّ إبلاغاً للمتلقي؛ وبهذا يُعَدُّ هذا التسديد التفسيري لدلالة النص جُزءاً من مَهَمَّةِ استبيانِ دلالةِ النصِّ الـمُلْزَمِ بها

(١) ينظر: المفيد: الإرشاد: ٢٠٠، والفيض الكاشاني: الصافي: ٥/ ٢٨٦، وينظر: القرطبي: تفسير القرطبي: ١٩/ ٢٢٣، وابن كثير: تفسير ابن كثير: ٤/ ٤٧٤، والزمخشري: الكشاف: ٤/ ٧٠٥، وابن أبي شيبه الكوفي: مصنف ابن أبي شيبة: ٦/ ١٣٦، والأميني: الغدير: ٦ / ٩٩، والحاكم: المستدرك: ٢/ ٥٥٩، والبهيقي: شعب الإيمان: ٢/ ٤٢٤، والطبراني: مسند الشاميين: ٤/ ١٥٦، والشرواني: ما روته العامة من مناقب أهل البيت عليهم السلام: ٣١٠ و٣٤٠.

(٢) الزركشي: البرهان في علوم القرآن: ١/ ٢٩٣، والسيوطي: الإتقان في علوم القرآن: ١/ ٣٠٤، وينظر: محمد باقر الصدر: بحوث في علوم القرآن: ١٤٢.

الرسولِ الكريمِ ﷺ بالحتمية.

وتأسيساً على هذا المنطلق نجد أنَّ الرسولَ الأكرمَ ﷺ قد نهَض بهذه الـمَهَمَّةِ؛ إذ وقعَ جملةٌ من الصحابةِ في حيز التَّوهم في الوصول إلى الدلالة التفسيرية الصحيحة إلى النص مما آلَ بهم الأمرُ إلى فهمِ النصِّ على غير مراده الأصل فتَطلَّب الحال بناءً على هذا الداعي أنْ يُسدِّدَ الرسولُ ﷺ هذا الفهمَ غيرَ السديد إلى حيز التوجيه الدلالي الأوفى صحةً والصواب المضموني الأمثل أداءً على وجه الإطلاق.

المبحث الأول:
حل الإشكال التفسيري في دلالة لفظة (الظلم):

لقد نُقِلَ عن الصحابة وقوعُهم في مآزقَ تفسيرية قادتهم بالمحصلة-بسبب فهمهم غير الصحيح للآية- إلى الوصول لمضامين مغايرة لمقاصد السماء المرجوة؛ إذ وقعَ إشكالٌ فهمي في بيان دلالة لفظة (الظلم) لدى الصحابة في قوله تعالى ﴿الذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾[1] إذ نُقِلَ عن ابنِ مسعود أنَّه ((لما نزلَ ((الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ)) شقَّ ذلك على المسلمينَ فقالوا: يا رسولَ الله؛ وأيُّنا لا يظلمُ نفسَهُ، قال: ليس ذلك إنما هو الشركُ ألم تسمعوا ما قالَ لقمانُ لابنِهِ ((يَا بُنَيَّ لا تُشْرِكْ بِاللهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ))[2] بهذا نجد أنَّ الرسول الأعظم ﷺ قد

---

(١) سورة الأنعام:٨٢

(٢) الزركشي: البرهان في علوم القرآن:٢/ ١٨٤ – ١٨٥، والبخاري: صحيح البخاري: ١/ ٢١، والسيوطي: الإتقان في علوم القرآن: ١/ ٩٠.

مارسَ عمليةَ التسديدَ التفسيريَّ لفهمِ الصحابة لمضمون لفظة (الظلم) في الآية الكريمة؛ ذلك بأنّه لما وقعَ الصحابةُ في دائرةِ التَّوهم بشأن تحديد معنى هذه المفردة ركنوا إلى الرسولﷺ ليسألوه عن حالهم لأنَّه لم يخلُ أحدٌ منهم من ظُلمِ أحدٍ ما أو ظُلمِ نفسه؛ وبهذا فلن يكونَ -والحال هذه- من المهتدينَ البتة؛ لهذا هرعوا إليهﷺ سائليه عن معنى لفظة (الظلم) في هذه الآية ففسَّرها لهم بنصٍّ قرآنيٍّ آخر نقداً لفهمهم المخطوء، فأبانَ معنى لفظة (الظلم) بالشرك فالمراد هم الذين لم يُلبِسُوا إيمانهم بالشرك، فهو الظلمُ العظيمُ للنفسِ أولاً وللخالقِ جل وعلى ثانياً بالتَّعدِّي على مكانته ومصادرتها إلى الأصنام الذين لا يعقلون شيئاً ولا يفقهون، والذي دعا الرسولَﷺ إلى تفسيرِ هذه اللفظةِ هو عدمُ دقةِ فهمِ الصحابةِ لها؛ إذ فهموا دلالة لفظة (الظُلم) على عموم اطلاقها فظنُّوا أنَّ كلَّ تعدٍ يعد ظلماً[1]؛ لذا أصابهم اليأسُ والأذى من هذه الآية من هنا أوجبَ الموقفُ أنْ يوظِّفَ الرسولُﷺ عملية النقد البياني وصولاً إلى تفسير اللفظة بـ (الشرك)؛ بناءً على عرض لفظة (الظلم) في هذه الآية على مقالة لقمان لابنه؛ فانكشفَ المرادُ بهذا وزالَ الإبهامُ عنهم[2].

والظاهر أنَّ الذي دعا الصحابةَ إلى فهم معنى (الظُلم) في قوله تعالى ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ على أنَّه ينطبق على أيِّ ظلمٍ كان -سواء ظُلم الإنسانِ لنفسِهِ أم ظُلمه لأهل بيته أو ظُلمه لنضيره في الدين أو الخلق- هو أنَّ لفظة (ظُلم) قد وردت في النصِّ

(١) ينظر: السيوطي: الإتقان في علوم القرآن: ١/ ٩٠.

(٢) ينظر: احمد حسن حطاب: النقد التفسيري عند السيد محمد محمد صادق الصدر في من المنان، رسالة ماجستير كلية الفقه/ جامعة الكوفة، ٢٠١٣م: ٤٠- ٤١.

الكريمِ على سبيل الإطلاق فهي نكرةٌ وردت في سياق الإثبات[١]، وهذه الحيثية الأسلوبية هي إحدى الحيثيات الخطابية التي تدل على الإطلاق المضموني؛ لذا فهموا -من هنا- بأنَّ حدث الظُلم يمكن أنْ ينطبقَ على أيِّ شيءٍ يَصدُقُ عليه مضمون الظلم أو تتحقق فيه ماهيته؛ ولهذا أصيبوا باليأس والقنوط من أنَّهم غير آمنين يوم القيامة؛ لذا قيَّدَ الرسولُ الأعظمُ ﷺ هذا الإطلاق المضموني بإحالة النصِّ على نصٍّ قرآنيٍّ آخر اتَّضح فيه المراد من الظُلم، فما هو إلا الشرك بالله فهو الشيء الوحيد الذي لا يغفره الله تعالى البتة؛ ولهذا نزعَ الرحمةَ والأمنَ ممن يظلمُ نفسَهُ بهذا النوع من الظُلم، وما يدل على سوء عاقبة هذا الظُلم هو وصفه بـ (العظيم) فلا أعظم من هذا الجرم البتة؛ ولهذا استحق صاحبها عدم الغفران مطلقاً.

وسند توجيه الرسول الأكرم ﷺ يلحظُ في الآية الكريمة؛ إذ يقول سبحانه ﴿الذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ فقوله في نهاية الآية ﴿وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ لدليل صريح على أنَّ المراد من (الظلم) في النص هو (الشرك) ذلك بأنَّ الهداية مخالفةٌ للضلالة، وما الضلالة إلا الشرك بالله تعالى والابتعاد عن وحدانيته سبحانه، فكأنَّ النصَ في نهايته أشارَ إلى المراد من دلالة لفظة (بظلم) في الآية الكريمة؛ ولهذا كشفَ الرسولُ ﷺ المرادَ تحديداً بقوله إنَّ المعنى هنا هو الشرك؛ ذلك بأنَّ الهدايةَ هي ضدُ الضلالةِ (الشرك) مُطلقاً.

---

(١) ينظر: سيروان عبد الزهرة الجنابي: الإطلاق والتقييد في النص القرآني- قراءة في المفهوم والدلالة: ٥٦ وما بعدها.

المبحث الثاني:
حل الإشكال التفسيري في دلالة
(الخيط الأبيض من الخيط الأسود):

ومن جنسِ حلِّ الرسول الكريمِ ﷺ لنمطِ النتاج الفِهمي المخطوء للنصِّ القرآنيِّ هو جوابه ﷺ عن سؤال عَدِي بن حاتم حينما سأله الأخيرُ عن دلالة (الخيط الأبيض والأسود) من قوله تعالى ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأبيض مِنَ الخَيْطِ الأسود مِنَ الْفَجْرِ﴾[1] إذ فهمَ عَديٌّ من الآية الكريمة الدلالة الحقيقية للخيط الأبيض والأسود؛ حيث يروى ((أنَّه جعل تحت وسادة خيطين أبيض وأسود وجعل ينظر إليهما فلا يتبين له الأبيض من الأسود، فغدا على رسول الله ﷺ؛ فأخبره، فقال: إنَّ وسادك إذا لعريض إنما ذلك بياض النهار من سواد الليل))[2]؛ فنلحظ أنَّ الرسول ﷺ قد نقدَ الفهمَ المخطوءَ لعَدي وكشفَ له عن الدلالة الأصوب والأرجح؛ بل أبانَ له حقيقةَ الدلالةِ المرادةِ من (الخيط الأبيض والأسود)؛ فلا يُقصَدُ منها الدلالة الحقيقة التي فهَمَها هو؛ إذ كنّى سبحانه عن النهار باللون الأبيض وعن الليل باللون الأسود، فالمراد أنَّ الأكل والشرب في شهر رمضان مباحٌ حتّى صلاة الفجر؛ إذ يتبين بياض النهار من سواد الليل في هذا الوقت، وحرفُ المعنى (حتى) هنا يفيدُ دلالةَ انتهاءِ الغايةِ أي كُلوا وشربُوا إلى أنْ يستبينَ النهارُ من الليل، فمن هذا المنطق الزمني يـُحْظَرُ عنكم المأكل والمشرب ويبدأُ الصيامُ.

ولعلَّ ما دفعَ عَديّاً إلى هذا الفهم هو أنَّه لا وجود لخيط ابيض لليل وإنْ

---

(١) سورة البقرة: ١٨٧.

(٢) الشوكاني: فتح القدير: ١/ ٢٨٦، وينظر: البغوي: معالم التنزيل: ١/ ٢٠٦.

كان موجوداً للفجر؛ ذلك بأنَّ النص يقول ﴿حَتى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الخَيْطُ الأبيض مِنَ الْخَيْطِ الأسود مِنَ الْفَجْرِ﴾ فالخيط الأبيض والأسود كلاهما مُتعلقٌ بقوله (من الفجر)؛ لأنَّ الجار والمجرور (من الفجر) قد جاء بعد نهاية الكلام عن الخيط الأبيض والأسود؛ لذا فهُما مُتعلقانِ به معاً؛ وبهذا لا يمكن أنْ يتعلقَ الخيط الأسود بالفجر؛ وتأسيساً عليه حملَ عَديٌّ الخيطَ الأبيضَ والأسودَ على المعنى الحقيقي لهما لا المراد الكنائي منهما.

وللرد على هذا النمط الفِهمي للنص الكريم يمكن القولُ إنَّ عَديّاً لم يفهمْ النصَّ بحيثياته اللغوية ذلك بأنَّ مرجعية الخيط الأبيض إنما هي لقوله (من الفجر) باعتبار أنَّ الفجر أبيض؛ على حين أنَّ مرجع (الخيط الأسود) هو إلى الليل؛ وقد حذف قوله (من الليل)؛ بناءً على فهم المتلقي على أساس المرجعية المألوفة لكل منهما وعلى أساس قياس الشيء إلى مقابله؛ ويبدو أن الزركشي قد استشعرَ هذا الفهم المخطوء من بعضهم؛ لهذا علَّلَ الأمرَ دلالياً بما نصَّه: ((فإنْ قيل: ليس للفجر خيط أسود؛ إنما الأسود من الليل؛ فأجيب: إنَّ ((مِنَ الفجرِ)) متصلٌ بقوله الخيط الأبيض والمعنى ((حتّى يتبين لكم الخيط الأبيض من الفجر من الخيط الأسود من الليل))؛ لكن حذف ((من الليل)) لدلالة الكلام ثمَّ عليه، ولوقوع الفجر في موضعه؛ لأنَّه لا يصح أنْ يكونَ ((من الفجر)) مُتعلقاً بالخيط الأسود ولو وقعَ ((من الفجر)) في موضعه مُتصلاً بالخيط الأبيض لضعفت الدلالة على المحذوف وهو ((من الليل))؛ فحذف ((من الليل)) للاختصار وآخر من الفجر للدلالة عليه))[1]؛ من هنا يتَّضحُ أنَّ فهمَ عَديّ لم يكن صحيحاً للآية الكريمة، وأنَّ الرسولَ

(١) الزركشي: البرهان في علوم القرآن: ١/ ١٢٣.

الأعظمَ هو من أزاحَ عنه هذا الوهمَ الدلاليَّ الذي أُحيلَ إلى هوسٍ بدسِّه خيطين أسود وأبيض تحت وسادته ويخرجهما في كلِّ حين لكي لا يفوته وقتُ الصومِ ابتداءً[1].

المبحث الثالث:
حل الإشكال التفسيري في دلالة (وهم راكعون) من آية الولاية:

إذا كان النصُّ القرآنيُّ يتفاوت في بيان دلالاته من الخفي إلى الجلي ومن الترميز إلى التصريح من الإبهام إلى الوضوح فإنَّه يمكن أنْ نقررَ بأنَّ المنطق الفصل في بيان الدلالة المتردد بها هو الرجوع المأثور الثابت من قول الرسول الكريم ﷺ؛ حيث وقعَ الخلافُ بين علماءِ التفسير في تحديد مضمون قوله تعالى ﴿وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ من آية الولاية والتي تمامُها قولَه سبحانه ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾[2]؛ إذ مالَ غيرُ مُفسِّرٍ إلى القولِ بأنَّ دلالة قوله ﴿وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ هي الخضوع والخشوع؛ يقول الشوكاني: ((والمراد بالركوع: الخشوع والخضوع: أي يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم خاشعون خاضعون لا يتكبرون، وقيل: هو حال من فاعل الزكاة والمراد بالركوع هو المعنى المذكور: أي يضعون الزكاة في مواضعها غير متكبرين على الفقراء ولا مترفعين عليهم، وقيل:

---

(١) ينظر: احمد حسن حطاب: النقد التفسيري عند السيد محمد محمد صادق الصدر في من المنان رسالة ماجستير بإشراف: أ.م.د. سيروان عبد الزهرة الجنابي، كلية الفقه/ جامعة الكوفة، ٢٠١٣م: ٤١.

(٢) سورة المائدة:٥٥.

المراد بالركوع على المعنى الثاني: ركوع الصلاة ويدفعه عدم جواز إخراج الزكاة في تلك الحال))[١]؛ بهذا نلحظ أنَّ الشوكاني يوثِّقُ أنَّ المولاةَ تصلحُ لكلِّ مَنْ آمنَ بالله تعالى وأقامَ الصلاة وآتى الزكاة؛ لأنَّه يؤمن بأنَّ دلالة قوله((وهم راكعون) في الآية الكريمة هي الخضوع أي الذي يعطون الزكاة وهم خاشعون لا يشعرون المعطى بالمنية والتفضل عليه لأنَّهم غيرُ مُتكبِّرينَ البتة؛ وبهذا تصلحُ الولايةُ لأيٍّ من المؤمنينَ على حدٍّ سواء فثمة إمكانية على تقليد أي أحدٍ من المؤمنين الـمَهَام الخلافية التي أُنيطَتْ بالرسول الكرم صلى الله عليه وآله وسلم من السماء قبل وفاته، فالأمرُ رهنٌ بيد من يُريدون من المؤمنين مازال أولئك المؤمنون مُصلِّينَ ومُزكِّينَ بخضوعٍ وتواضعٍ إلى الله تعالى، ويؤكدُ هذا الاتجاهَ المضمونيَّ-جرياً على ما ذهبَ إليه الشوكانيُّ - البيضاويُّ؛ إذ يقول: ((وإنما قال ((وليكم الله)) ولم يقل: أولياؤكم؛ للتنبيه على أنَّ الولايةَ لله سبحانه وتعالى على الأصالة، ولرسوله صلى الله عليه وآله وسلم وللمؤمنين على التبع؛ ﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ صفة للذين آمنوا فإنَّه جرى مجرى الاسم أو بدل منه ويجوز نصبه ورفعه على المدح، ﴿وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ متخشعون في صلاتهم وزكاتهم))[٢]؛ وشاطرَهما في هذا الآلوسيُّ[٣]، وابنُ عاشور[٤]، وأبو السعود[٥]، وتأسيساً على المنطق يمكن فتح نطاق منصب الخلافة الإلهية بعد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لأيٍّ مؤمنٍ يختاره المسلمون إذا ما توافرت فيه صفة الصلاة

(١) الشوكاني: فتح القدير: ٢/ ٧٥.

(٢) البيضاوي: تفسير البيضاوي: ١/ ٣٣٨.

(٣) ينظر: الآلوسي: روح المعاني: ٦/ ١٦٧،.

(٤) ابن عاشور: التحرير والتنوير: ١/ ١١٥٧

(٥) ابو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم: ٣/ ٥٢.

والزكاة والخشوع في أثناء تأديته الزكاة ليكون خليفة الله سبحانه بعد الرسول الأكرمﷺ.

عند التأمل في المقولات التفسيرية السابقة نجد أنَّ ثمة إشكالاً دلالياً قد وقعَ فيه مستنبطو دلالة هذا النص الكريم؛ ذلك بأنَّ هذا النص من النصوص العقائدية التي تنصُّ على مَهَمَّةِ التَّكليفِ الخلافي بعد الرسول الأعظمﷺ؛ من هنا وَجَبَ أنْ يكون هناك تحديدٌ صريحٌ لمن تنتخبه السماءُ لهذه الـمَهَمَّة جرياً على منطق الاختيار الذي وقع على الرسول الكريمﷺ بوصفه مُمَثلاً للسماء على الأرض، ومن المحال أنْ يُترَكَ الأمرُ رهناً برغبات الناس وأهوائهم؛ ذلك بأنَّ عملية المفاضلة بين مؤمن وآخر يتوافر فيهما معاً المواصفات المذكورة في الآية الكريمة يُعَدُّ من الصعوبة بمكان ما يدعو إلى التَّردد والعُسر في انتحاب الأجدر؛ فضلاً عن هذا وذلك فإنَّه من الغريب بمكان أنْ يطلقَ النصُّ صفات مشتركة بين جملة من المؤمنين لكي تجري عملية مفاضلة بينهم ذلك بأنَّ التَّكليف بالمبهم والمتردد من المحال عقلاً؛ وعليه يجب أنْ يكون هناك تحديدٌ صريحٌ للمُرشَّح بعد الرسول الكريمﷺ للقيام بـمَهَمَّةِ إتمامِ الرسالةِ المحمديةِ وتثبيت الدين القويم بعدهﷺ؛ لأنَّ هذه الـمَهَمَّة من الأهمية ومن العُسر بمكان ما لا يدعو أنْ تُتركَ على نطاق التَّردد أو تحالَ على حيز غموض أو عدم التشخيص عياناً؛ من هنا يمكن القولُ بأنَّ الرسولَ الكريمَﷺ قد حلَّ هذا النزاعَ التفسيريَّ وحَسَمَ الأمرَ بإبانة المراد من الآية الكريمة ومن هو الولي فعلاً على وجه التشخيص والتحديد؛ وذلك بقوله: ((مَنْ كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاهُ، اللهم والِ مَنْ والاهُ وعادِ مَنْ عاداهُ وأنصرْ مَنْ نصرهُ وأخذلْ مَنْ خذلهُ))[1] وقد روي الحديث ذاته عن طريق

(١) الزرندي الحنفي: نظم درر السمطين: ١١٢،

((عايشة بنت سعد عن سعد؛ قال: سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وآله يقول يوم الجحفة وأخذ بيد علي فخطب، ثم قال: أيُّها الناس إنِّي وليكم، قالوا: صدقت، فرفع يد علي؛ فقال: هذا وليي والمؤدي عني وعن الله والي من والاه))[1]، وقال صلى الله عليه وآله في موضع آخر: ((من كنتُ وليَّهُ فعليٌّ وليُّهُ))[2]؛ بهذا نجد أنَّ المراد تحديداً للولاية بعد الرسول هو أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام؛ ذلك بأنَّ هذه الآية الكريمة قد نزلت فيه تشخيصاً؛ إذ روي ((عن عمار بن ياسر، قال: وقفَ على علي بن أبي طالب عليه السلام سائلٌ وهو راكعٌ في صلاة تطوع، فنزعَ خاتمَهُ فأعطاهُ السائلَ، فأتى رسولَ الله صلى الله عليه وآله فأعلمه بذلك، فنزلَ على رسول الله صلى الله عليه وآله هذه الآية: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾؛ فقرأها رسولُ الله صلى الله عليه وآله، ثم قال: مَنْ كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاهُ، اللهم والِ مَنْ والاهُ وعادِ مَنْ عاداهُ))[3]، بهذا يتضح أنَّ المعني بالمولاة في الآية الكريمة هو الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام تشخيصاً دون سواه.

وإذا ما حاولنا تقريب مضامين هذا النص الكريم بمنطق تحليل الخطاب اللغوي فإنَّه بعد التأمُّل والنَّظر في النص المقدس سندركُ بأنَّ اللهَ تعالى قد أودعَ في هذا النصِ المعجزِ جملةً من الأدلة الكلامية والمرتكزات الخطابية التي تعضدُ بيانّ الرسولِ الأعظمِ بأنَّ المبتغى منه هو (علي بن أبي طالب) ذاتاً

---

(١) الاميني: الغدير: ١/ ٤١.

(٢) ابن حنبل: المسند: ٥/ ٣٥٠، و٣٥٨، ٣٦١، والحاكم: المستدرك: ٢/ ١٤١، والنسائي: سنن النسائي: ٥/ ٤٥، والطبراني: المعجم الكبير: ٥/ ١٦٥.

(٣) الطبراني: المعجم الاوسط: ٦/ ٢١٨، والحاكم الحسكاني: شواهد التنزيل: ١/ ٢٢٤، وينظر: السيوطي: لباب النقول: ٨١.

وتعييناً؛ ذلك بأنَّ اللهَ تعالى قد صاغَ هذا النصَّ الكريمَ بأجود لغة وأسَّسَهُ على أروع قاعدة لضبط المعنى؛ إذ بنّى الدلالة بحثية غاية في بيان جماليات الخطاب من جهة وترسيخ أحقية تلك الدلالة واستظهارها من جهة أخرى؛ فأوَّلُ ما يشدُ انتباهَنا ويوقدُ أذهانَنا هو التساؤلُ عن داعي تصدير النص بلفظة (إنما) فهذه اللفظة تدل على معنى الحصر والتخصيص - على وفق المنظور البلاغي والنحوي- لأنَّ المنطق المضموني لـ (إنما) والوظيفة الأساسية لها في الخطاب هي أداء مهمة تضييق الدلالة وحبسها في مجال منفرد، إذ تعملُ على إعاقة المنفذ الذهني من أنْ يُمارسَ على ما بعدها–من جملة- فتح باب التصورات المضمونية أو الإضافات الحدسية، فثمة فارقٌ بين قولك: (أنما زيدٌ صادقٌ) بزيادة (إنما) على الجملة، وقولك: (زيدٌ صادقٌ) بتجرُّد (إنما) منها، والفارقُ ظاهرٌ بيِّن، فبمجرد أنْ تقرأ العبارتينِ قراءةً دلاليةً واعيةً فإنَّكَ ستدركُ البونَ بينهما، فالجملةُ الأولى تنصُّ على حصر (زيد) في صفة الصدق حصراً من دون أنْ ينصرفَ ذهنُ المتلقي إلى إضافة أحد آخر تصدقُ عليه صفة الصدق غير (زيد)، وهذه الدلالة الانحباسية التي دعت لأنْ يكونَ زيدٌ صادقاً ولا يكذب أبداً منشأوها الوجود الكياني لـ (إنما) في بداية الجملة.

على حين أنَّ العبارةَ الثانيةَ (زيدٌ صادقٌ) لا تعدو أنْ تكن إخباراً ابتدائياً ينصُّ على أنَّ زيداً يتمتعُ بصفة الصدق غير أنَّ هذه الصفة قد لا تكون ملازمةً له على الدوام، كما عبَّرَ عن هذه الملازمة وجود (إنما) في الجملة الأولى، ولكن حينما نسحب كلامَنا هذا لتطبيقه على الآية الكريمة سنلحظ أنَّ النصَّ المقدسَ وإنْ كان قد ابتدأ بـ (إنما) صدارةً فإنَّ حالَهُ مختلفةٌ هنا من حيث تراتبية الألفاظ فقوله تعالى ﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ**﴾ يختلفُ من حيث التَّرتيب اللفظي عن قولنا (إنما زيد صادق) لأنَّ

النصَّ المقدسَ استعملَ حيثيةَ تقديم الصفةِ وتأخيرِ الموصوفِ؛ إذ نجدَ أنَّ اللهَ سبحانه قد قدَّمَ لفظة (وليكم) وأخَّرَ لفظة الجلالة (الله) على حين أنَّ قولنا (إنما زيدٌ صادقٌ) قد تقدَّمَ فيه الموصوفُ (زيد) وتأخرت الصفة (الصدق)، وتأسيساً عليه نقول إنَّ تقديم الصفة (وليكم) في النص الكريم له أثرٌ بالغٌ في ترسيم الدلالة الحصرية لدى المتلقي بحيثية أوثق مما لو قدَّمَ سبحانه لفظ الجلالة (الله) على الصفة (وليكم)، وعلةُ ذلك تكمنُ في أنَّ تقديمَ الصفةِ على الموصوفِ تمثلُ وجهاً ثانياً من وجوه الحصر وتوكيد المعنى وتخصيصه، فقولك (إنما زيدٌ صادقٌ) يباينُ في قوة الدلالة وإثبات الصدق لزيد من قولك (إنما الصادقُ زيدٌ)؛ وإنْ اتَّحدتْ العبارتانِ بوجود (إنما) في صدارتيهما؛ ذلك بأنَّ العبارةَ الأولى تدلُ على حصر (زيد) الموصوف في صفة (الصدق) فزيدٌ صادقٌ دائماً وإنَّ هذه الصفةَ ملاحقةٌ له وملازمةٌ إليه على وجه الديمومة، ولكن يمكنُ أنْ يكونَ غيرُ زيدٍ صادقاً أيضاً، على حين أنَّ قولك (أنما الصادقُ زيدٌ) فإنَّك تجعلُ بهذا التقديم صفة (الصدق) محصورة في (زيد) وحده فحسبَ دون أيِّ شخصٍ آخر؛ وهذا المعنى أرصن وأوثق من سابقه لإثبات صدق زيد فحسب؛ وأنَّ الصدقَ له وحده دون الآخرين على وجه الإطلاق، لأنَّكَ بهذا التركيب قد عزَّزْتَ صفة الصدق في زيد مرتينِ مرة بـ (إنما) وأخرى بالتقديم.

تأسيساً على هذا العرض نقول إنَّ تقديم (وليكم) في الآية الكريمة على (الله ورسوله والذين آمنوا) يقوي من ترسيخ الدلالة في الذهن ويثبتُ أنَّ هذه الصفة (الولاية) هي حصراً للمذكورين بعدها (الموصفين) فقط، فهؤلاء هم الأولياء وحسب وإنَّ صفةَ الولايةِ مختصةٌ بهم على سبيل الانطباق الحصري ولا تسري لغيرهم البتة على مدى الدهر.

ونجد أنَّ ترتيب الذكر في الولاية قد ورد على أساس الأمثل والأوجب فبدأ سبحانه بنفسه؛ لأنَّه الخالقُ الأوحدُ الذي يملكُ كلَّ شيءٍ ويدينُ له كلُّ مخلوقٍ بالعبودية والطاعة إذا ما عَرَفَ الحقَّ واهتدى إلى السبيل، ثم عَطَفَ على نفسه لفظ (رسوله)ﷺ لأنَّه خليفته في الأرض والداعي إلى شريعة السماء فلما كان خليفةُ الله وحاملُ لواءِ توحيدِهِ والمتحدثُ بلسان إعجازه وآخرُ مبعوثيه إلى الإنسانيَة وأكرمهم إجلالاً وأقدسهم مكانةً؛ كان من الأولى أنْ يردَ بعده مباشرةً في الترتيب الولايتي، ثم ختمَ سبحانه الولاية بعد الرسول بقوله (والذين آمنوا) وهُم الفئةُ الثالثةُ والموردُ الأخيرُ للولاية بعد الله تعالى أولاً ورسوله ثانياً؛ بيد أنَّ هذه العبارة تحتمل الكثير من القول؛ ذلك بأنَّ الاسمَ الموصولَ يدلُ على العموم مضمونياً بإجماع علماء الأصول وبناءً على هذا المدلول يكون المعنى أنَّ جميع الذين آمنوا سيكونون أولياء؛ فللمؤمن أنْ يتولّى أخاه المؤمن فيأتمر بأمره وينتهي بنهيه وعليه أنْ يطيعَهُ في كلِّ شيءٍ، وكذا الحال للشخص الـمُطاع (المؤمن) فعليه أيضاً أنْ يطيعَ المؤمنَ الذي يتولاه فيأخذ ما يأمره به ويتجنب ما يحضره عليه، وإذا كانت الحال هكذا سائغة، فيمكن القول إنَّ المؤمن له أنْ يتولَى نفسَهُ فيفعل ما يراهُ صالحاً ويترك ما يراه لا يتفق مع الصواب؛ وبهذا فإنَّ إبقاءَ الدلالةِ على مستوى العموم بلحاظ الاسم الموصول سيُدخلُ المتلقينَ والناسَ معاً في الشُّبهة والاضطراب؛ إذ ليس من المنطق العقلي أنْ يتولّى المؤمنُ أخاه المؤمن كلٌّ بحسب ما يهوى، وإلا لكن الأمر بالولاية لا يحدُّهُ شرطٌ أو يقيدهُ ضابطٌ؛ لأنَّ تَدَخُّلَ العمومِ بهذه الكيفية سيورِثُ الإبهامَ في فهم المتلقي؛ ذلك بأنَّ اللهَ تعالى قد ساوى بين ولايته وولاية رسولهﷺ لأنَّ الرسولَ هو خليفةُ الله والـمُبَلِّغُ التشريعي للخليقة على وفق الأسس الإلهية الـمُنْزَلَةِ إليه، حتّى أنَّه تعالى وصفه بقوله

﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾[١] وقال في موضع آخر ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[٢] فندرك من هنا أنَّ اللهَ تعالى قد خصَّهُ بالعصمة وعدم الوقوع في حيز الشُّبهة والخطأ ولهذا أمرَ اللهُ سبحانه الناسَ باتباعه ابتاعاً كاملاً بقوله ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾[٣] ووثَّقَ المعنى في مورد آخر بقوله ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾[٤] والولاية هنا صيغت على زنة (افعل) التفضيل (أولى) للدلالة على أنَّ الرسولَ أعلى درجة من ولاية المرء على نفسه وأولى بها منه، وأنَّ هذه الولايةَ مُطلقةٌ لأنَّه تعالى قد ذكر عبارة (من أنفسكم) فحسب دون ذكر لمتعلق ترتبط به مسألة الولاية دون غيرها، فلما حذفَ دلَّ على أنَّ الولايةَ مُطلقةٌ في كلِّ المتعلقات؛ فإذا كان الرسولُ صلى الله عليه وآله له الولاية على المرء أكثر من ولاية المرء على نفسه كان بهذا أحرص على ذلك المرء من نفسه فتكون له الولاية المطلقة عليه بناءً على هذا المنطلق.

إذن إذا كان الرسولُ صلى الله عليه وآله معصوماً وقد أمرَ سبحانه الناس باتباعه ابتاعاً مُطلقاً ومنحه الولاية على الناس كان من باب الأوجب أنْ يكونَ المولَّى بعده أنْ يتَّسمَ بسماته مقوماته ذاتها حتّى يكون أَوْلى بالمؤمنين من أنفسهم؛ وهذا لا ينطبق على كلِّ مؤمنٍ وإلا لكانوا جميعاً أولياء ولا نجد من سيتولاهم؛ لهذا أوضحَ سبحانه المرادَ بقوله (الذين يقيمون الصلاة ويأتون الزكاة) غير أنَّ قاعدة العموم مازالت ساريةً حتّى في هذا التخصيص البدلي لأنَّه متصدرٌ باسم موصول أيضاً والموصول من دواعي القول بدلالة العموم في

(١) سورة النجم: ٣.

(٢) سورة القلم: ٤.

(٣) سورة الحشر: ٧.

(٤) سورة الأحزاب: ٦.

الخطاب مُطلقاً فكلُّ مؤمنٍ لابدَّ له من أنْ يقيمَ الصلاةَ ويأتي الزكاةَ؛ غير أنَّ الله سبحانه لم يتركْ فضاءَ الدلالةِ سائحةً على مستوى التَّعميم؛ بل خصَّصَهُ لتقعَ الحجةُ على المتلقي ويُلْزَمَ بها وذلك بقوله (وهم راكعون)؛ إذ وردت هذه الجملة على هيأة الحال فـ ((قوله تعالى: وهم راكعون، حالاً من فاعل (يؤتون) أي يؤتون الزكاة في حالة ركوعهم في الصلاة حرصاً على الإحسان ومسارعة إليه، وقد أطبق المفسَّرون وتواترت الأخبار من الخاصة على نزول الآية في حقِّ الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام حين سألَهُ سائلٌ، وهو راكعٌ في صلاته فأومأ إليه بخنصره فأخذَ خاتَمَهُ))[1]؛ من هنا نجد أنَّ الموصولَ العام مُخَصَّصٌ بالحال فدلَّ على أنَّ المراد هو الإمام علي عليه السلام، فأبانَ سبحانه بها من تقع عليه الولاية تخصيصاً بعد الرسول صلى الله عليه وآله وهو الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام فهو الوليُّ بعد الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله؛ والذي دعا إلى القول بهذا هو حرف العطف (الواو) الذي عطف الاسم الموصول على لفظة (رسوله) ذلك بأنَّ العطف دلالته الإشراك بالحكم؛ فلما كان الحكم هو الولاية لله ولرسوله دخلَ الإمامُ عليٌّ بعامل العطف بالواو في نطاق إلزام الولاية له من الناس مُطلقاً، ذلك بأنَّ المعطوفات جميعاً في هذه الآية الكريمة تؤدي وظيفة الخبر للمبتدأ (وليكم) فكلٌّ من المتعاطفين على مستوى واحد من الولاية مع الاحتفاظ بالفارق المكاني والرُّتبي.

وفي نهاية المطاف يكمن أنْ نستنتجَ جملةٌ من الإشارات الاستدلالية من الآية الكريمة تعضدُ مصداقية بيان الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وتسند صحة تفسيره

---

(١) شبر: الجوهر الثمين: ٢/ ١٨٨ وينظر: الطوسي: التبيان: ٣/ ٥٥٨ والزمخشري: الكشاف: ١/ ٦٨٢ والرازي: التفسير الكبير: ١٢/ ١٨ والبحراني: البرهان: ٢/ / ٣١٥ ومرتضى الكاشاني: المعين: ١/ ٢٩٩ والفيض الكاشاني: الصافي: ٢/ ٤٤

الذي ينصُّ على أنَّ الولايةَ هي للإمام علي عليه السلام؛ إذ نصَّتْ الآيةُ الكريمةُ على جملة إشارات وترك التشخيص العيني للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله ويمكن عرض تلك الإشارات على النحو الآتي:

١- إنَّ في الآية الكريمة دلالةً حصريةً على أنَّ الإمام علي عليه السلام هو خليفة الله بعد رسوله الكريم؛ ولشدة أهمية ضبط نطاق الولاية تصدرت الآية بدلالة الحصر بـ (إنما) وختمت بدلالة الحصر أيضاً بالجملة الحالية (وهم راكعون)، وهذا يثبت بأنَّ الولاية لا تغادر المذكورين بين قطبي دلالة الحصر ولا تكون لغيرهم البتة.

٢- إنَّ الجملة الاسمية (إنما وليكم) وما بعدها هي جملة إخبارية المبنى إنشائية المعنى؛ لأنَّها تشيرُ إلى مضمون الأمر الإلزامي، فالولايةُ حكمٌ عقائديٌّ صادرٌ من الذات العليا واجب الأداء ولا محيص أو مجال للحيود عنه أو التنصل منه مطلقاً، ونحسب أنَّ بناء الجملة على الاسمية لإفادة معنى الأمر قد جاء ليزيد من قوة الإلزام للمتلقي لأنَّ العبارة بخبريتها صياغةً توحي بأنَّ هذا الحكم قد صدر من الذات الإلهية منذ زمن بعيد وسبحانه الآن في صدد الإخبار عنه لا أكثر فكأنَّه قد اخذ مفعوله حكماً وأمراً وبات شأناً مَفروغاً منه والله سبحانه يخبر عنه في الوقت الحالي فحسب.

٣- إنَّ دلالة الولاية في قوله (إنما وليكم الله) تعد من الأفعال الانجازية التي تتحقق بمجرد النطق بها، فهي أشبه بقول القائل (بِعْتُ) لمن يريد عقد صفقة مع المشتري؛ إذ يُبرَم البيع بمجرد نطق هذه المفردة، وكذا الحال لمن يرغب في أنْ يعقد على امرأة ليتخذها زوجة له على سنة الله ورسوله فإنَّ تلك المرأة بمجرد أنْ تنطقَ لفظة الموافقة فإنَّ العقد ينعقد ويتحقق الزواج وتغدو زوجة لذلك الرجل، والحال ذاته في هذا النص الكريم فبمجرد انطلاق لفظ

الولاية يتحقق معناها سلطةً وقيادةً للمذكورين جميعاً، فإذا ما جاء صاحبُ سلطةٍ عُليا وخاطبَ جيشاً كبيراً بقوله: (فلان هو قائدُكم) فكأنَّه بهذا عَقَدَ له لواء القيادة عليهم وأصبحَ كلامُهُ هذا فعلاً إنجازياً واقعياً لا مجال لتركه أو العدول عنه البتة، وبناءً عليه نقول إنَّ عبارة الولاية في هذه الآية الكريمة تعدُّ من الأفعال الإنجازية التي أبرم فيها عقد الولاية والولاء من المتلقين للمذكورين، فهو ليس إخباراً –بالمفهوم النحوي– كما يحسبُ بعضُهم؛ بل هو أمرٌ إنجازيٌّ واجبُ الأداءِ متحققٌ المعنى السلطوي في لحظة نطوق العبارة[١].

من هذه الاستدلالات جميعاً يتحقق لدينا بما لا يقبل التردد بأنَّ الإمام عليعليه السلام هو الولي الأمثل بعد الرسول الكريم؛ لأنَّ الرسولَ الأكـرمَ قد نصَّ على ذلك بياناً وتفسيراً؛ ولأنَّ ولايتَهُعليه السلام اقترنتْ بولايةِ الله ورسولِهِ ولما كانت ولاية الله سلطوية وولاية رسوله تكليفاً تشريعياً وعقائَدياً جرى القول بولاية أمير المؤمنين وجوباً بناءً على حتمية الانصياع إلى الولايتين الأوليتين بفعل دلالة الاشتراك الحكمي بالواو العاطفة بين الأولياء جميعاً؛ وبهذا لا مجال لـمَنْ يقول مِنَ الـمُفسِّرين بأنَّ الآية يمكن أنْ تنطبقَ على أي من المؤمنين وأَنَّ قوله تعالى((وهم راكعون)) لا تعدو مضمون الخشوع والخضوع فحسب؛ ليفتحَ النطاقَ من دونَ تحديدٍ؛ ذلك بأنَّ الآيةَ تكليفيةٌ عقائديةٌ وأنَّ الرسولصلى الله عليه وآله قد حسمَ المرادَ منها وجوباً؛ لأنَّ التكليفَ بالمبهم محالٌ عقلاً ومنطقاً.

---

(١) للاستزادة ينظر: سيروان عبد الزهرة الجنابي: المصاديق الاستدلالية لأحقية بيعة الغدير في التعبير القرآني- قراءة بمنطق تحليل الخطاب، بحث منشور ضمن أبحاث مؤتمر (مهرجان الغدير العالمي الأول) الذي أقيم في النجف الأشرف في الروضة الحيدرية من ٥- ٩/ ١١/ ٢٠١٢م.

بهذا نجد أنَّ عملية حلِّ الإشكالاتِ التفسيريةِ لم تكن وليدةَ العصرِ الحديثِ أو تعدُّ منطقاً بيانياً جديداً في قراءة النص المعجز؛ ذلك بأنَّ هذا الأداء التمحيصي في قراءة الدلالة المخطوءة معهود منذ عصر نزول النص على الرسول الأكرمﷺ -كما اتضح-؛ ذلك بأنَّ مناط البيان الـمُكلَّف به الرسول الأعظمﷺ أداءً يُلزِمُ تباعاً بيان كلِّ هفوة بدرتْ من عقلِ صحابي أو شطحة انزلق بها فهمُ أيِّ قاريءٍ للنصِّ القرآنيِّ وقتذاك؛ ذلك بأنَّ البيانَ للنصِّ لا يقتصرُ على المبادرة في السؤال للرسول الأعظمﷺ من الصحابي فحسب؛ بل إنَّ من وجوه البيان الإلزامي هو تصحيح الرسولﷺ ما وقعَ فيه المتلقي من وهمٍ دلاليٍّ تجاه نصٍّ قرآنيٍّ مُعينٍ؛ ذلك بأنَّ حلَّ هذا المشكلِ التفسيري يُفضي إلى أنْ يمنحَ الرسولُ البيانَ الأمثلَ للنص والمعنى الأصح له على وجه الإطلاق؛ وبهذا تحقق بيان النص وتفسيره السديد؛ من هنا عُدَّ هذا النمط الإجرائي وجهاً من وجوه التكلفي الإلهي بضرورة أدائه من الرسول باعتبار المحصلة (وهي الوصول إلى الدلالة التفسيرية الأنقى للنص) والتي هي مَهَمَّةُ الرسولِ الأصليةُ التي ألزمتْهُ السماءُ بأدائها ونصَّتْ عليها في غير موضع من النص القرآني.

وتأسيساً عليه نقول إذا كان الصحابة يتباينون في مقدرتهم على فهم النص وكان الرسول الكريم مخولاً ببيان الأحق دلالةً فيما وقع فيه التباين؛ فإنَّ يمكن القول بأنَّ ثمة مَنْ استوعبَ النصَّ بعد الرسولﷺ وكان مفوَّضاً ببيان مكنوناته المعجزة واستظهار بياناته ودلالاته الإلهية للناس بحكم جملة من العوامل – ليس هذا موضع بيانها-؛ ذلك الذي نعنيه هو الإمام علي بن أبي طالبعليه السلام، حيث ذكر السيوطي بأنَّه: ((اشتهر بالتفسير من الصحابة عشرة: الخلفاء الأربعة، وابن مسعود، وابن عباس، وأُبي بن كعب، وزيد بن

ثابت ، وأبو موسى الأشعري ، وعبد الله بن الزبير، أما الخلفاء فأكثر من روي عنه منهم علي بن أبي طالب، والرواية عن الثلاثة ((أبي بكر وعمر وعثمان)) نزرة جداً))[١] فإنَّ قول السيوطي: الرواية عن الثلاثة نزرة جداً، يدل دلالة واضحة لا تقبل الشك في أنَّ الإمام علي(عليه السلام) كان أشهر مفسِّري النص في العصر الذي تلا عصر النبوة وأوفر بياناً من غيره لكتاب الله، ثم نلحظ أنَّ السيوطي قد أخبرَ عن رواية الثلاثة بأنَّها (نزرة)، ولفظة (نزرة) في اللغة تعني القليلة في حد ذاتها[٢]، ثم وصفها بقوله (جداً) فكان المعنى بأنَّ المروي عن الصحابة الثلاثة من التفسير هو أقل القليل لا القليل فحسب[٣].

أما فيما يخص الباقين فإنَّ الذهبي قيَّمَ هذه المرحلة التفسيرية بقوله: ((إنَّ العشرة الذين اشتهروا بالتفسير، تفاوتوا قلة وكثرة، والمخصوصون بكثرة الرواية في التفسير منهم أربعة: علي بن أبي طالب، وابن مسعود، وأُبي بن كعب، وابن عباس؛ أما باقي العشرة؛ و هم: زيد، وأبو موسى، وابن الزبير، فقد قلَّتْ عنهم الرواية، ولم يبلغوا ما بلغه الأربعة))[٤]؛ بهذا يكون الصدارة للأربعة من العشرة، فقول الذهبي هذا يؤكد أنَّ القلة لا تسري على الثلاثة الذين ذكرهم السيوطي فحسب؛ بل تشمل غيرهم أيضاً مُستثنياً من العشرةِ الأربعةَ الذين ذكرهم.

والواضح أنَّ الصدارة من هؤلاء الأربعة هي لعلي بن أبي طالب ثم يأتي من بعده تلميذُهُ ابنُ عباس؛ فيذكر الزركشي: ((وصدور المُفسِّرين من

(١) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن: ٢/ ٤٩٣.

(٢) ينظر: الفراهيدي: العين:١/ ٣٥٩-٣٦٠، والفيروزآبادي: القاموس المحيط:١/ ٦١٩، والزبيدي: تاج العروس:١٤/ ٢٠٤، والرازي: مختار الصحاح:٦٨٨.

(٣) ينظر: سيروان عبد الزهرة الجنابي: مناهج تفسير النص القرآني بين النظرية والتطبيق: ٣٦.

(٤) الذهبي: التفسير والمفسرون: ١/ ٦٣- ٦٤.

الصحابة علي ثم ابن عباس؛ وهو تجرَّد لهذا الشأن، والمحفوظ عنه أكثر من المحفوظ عن علي إلا ابن عباس كان أخذَ عن عليٍّ))[١] فابنُ عباس استقى معلومَهُ التفسيري من الإمام علي عليه السلام وإنْ كان قد اشتهرَ في التفسير أكثرَ من علي عليه السلام روايةً إلا إنَّ كلَّ ما جادَ به بياناً للنص القرآني هو من عند علي بن أبي طالب، ونلحظ جمالية تعبير الزركشي في بيان أنَّ العلمَ التفسيريَّ لعلي وتفرُّده في هذا الحيز المعرفي أعلى بكثير من قدرات ابن عباس فيه وذلك باستعماله حرف المعنى (ثم) وهو حرف عطف يفيد التراخي والبعد الزمني في الحدوث بين الأشياء، فلما ذكر علياً ووصفه بأنَّه صدر الـمُفسِّرين عبَّرَ عن ابنِ عباس بعده بالفاصل (ثم) ليُبينَ بُعْدَ الهوة بينهما من حيث المرتبة من جهة والقدرة على التفسير والإمكان العلمي من جهة ثانية مع الاحتفاظ بالمكانة العلمية في نطاق التفسير لابن عباس في هذا المضمار، وهذا أمر مفروغٌ منه بدلالة اعتراف ابن عباس نفسه[٢]، حيث يقول: ((جلُّ ما تعلَّمتُ من التفسير من علي بن أبي طالب.... وقال ابن عباس: علي عليه السلام عَلِمَ علماً عَلَّمَهُ رسولُ الله صلى الله عليه وآله، ورسول الله صلى الله عليه وآله علَّمَهُ اللهُ، فعِلمُ النبي صلى الله عليه وآله من عِلْمِ الله، وعِلمُ علي من عِلْمِ النبي صلى الله عليه وآله، وعِلمي من عِلْمِ علي عليه السلام، وما عِلمي وعِلْمُ أصحابِ محمد صلى الله عليه وآله في عِلْمِ علي إلا كقطرةٍ في سبعةِ أبحر))[٣].

وليس ذلك ببعيدٍ عن علي بن أبي طالب الذي قال فيه الرسول صلى الله عليه وآله: ((أنا مدينة العلم وعلي بابها؛ فمن أراد المدينة فليأتها من بابها))[٤]-فإذا كان الله

(١) الزركشي: البرهان في علوم القرآن: ٢/ ١٥٧.

(٢) ينظر: سيروان عبد الزهرة الجنابي: مناهج تفسير النص القرآني بين النظرية والتطبيق: ٣٦.

(٣) المجلسي: بحار الأنوار: ٨٩/ ١٠٥، وابن طاووس الحسني: سعد السعود: ٢٨٥- ٢٥٦.

(٤) المفيد: الإرشاد: ١/ ٣٣، والمجلسي: بحار الأنوار: ٤٠/ ٨٧، والاميني: الغدير: ٦/ ٧٩.

تعالى قد ألزمَنا بأنْ نأخذَ كلَّ ما يقولُهُ الرسول ويوضِّحُهُ تفسيراً من النص القرآني فإنَّ الرسول بدوره يحُيلنا على علي بن أبي طالب كي نأخذَ منه بيانات النص؛ لأنَّه مدينةُ علمِ الرسولِ؛ إذ علَّمَهُ الرسولُ كلَّ ما يَعْلَمُ، فإنْ كان الله تعالى قد أوحى إلى الرسول بيانَ القرآن الكريم فإنَّ الرسول قد أوحى إلى علي ذلك البيان فكان هو بحق الـمُفسرِّ الأول بعد الرسول ﷺ، فهو القائل: ((سَلوني عن كتاب الله؛ فإنَّه ليست آيةٌ إلا وقد عرفتُ بليلٍ نَزَلَتْ أم بنهارٍ، في سهلٍ أو جبلٍ.... واللهّ ما نَزَلَتْ آيةٌ إلا وقد علمتُ فيمَ أُنزِلَتْ وأين نَزَلَتْ وإنَّ ربيَّ وهبَ لي قلباً عقولاً ولساناً سؤولاً))[1].

وبناءً عليه يمكن القول إنَّ الإمامَ علياًعليه السلام هو أوَّلُ مُفسرٍّ للنصِّ بعد الرسول الأكرمﷺ، وهو أول ناقد لفهم النص في عقول الناس بعد الرسولﷺ في الوقت نفسه؛ ذلك بأنَّ الرسولﷺ ذاتاً كان يمارسُ هذا الإجراء الأدائي لاستبيان الدلالة الأجلى والمعنى الأنقى لمضامين خطاب السماء؛ إذ كان عملُهُ البياني تجاه النص مزدوجَ الوظيفةِ فتارةً يكشفُ غموضَ النصِّ ببيان معناه المراد تحديداً، وتارةً أخرى ينقدُ فهمَ النصِّ من المتلقي (الصحابي المعاصر) ليُحيله على مساحة المضمون الأصدق والمعنى الأوفق لـمُرادات ذلك النص المفهوم خطأً، يقول الزركشي: ((إنَّ القرآنَ إنما أُنزِلَ بلسانٍ عربيٍّ مُبينٍ في زمنٍ أفصح العرب، وكانوا يعلمون ظواهره وأحكامه؛ أما دقائق باطنه فإنَّما كان يظهر لهم بعد البحث والنظر من سؤالهم النبيﷺفي الأكثر))[2]؛ من هنا وَجَبَ أنْ يكونَ هناك من يتولىّ مسألة التسديد الدلالي

---

(١) الطوسي: احمد بن علي: الاحتجاج:١/ ١٩٥، والشيرواني: ما روته العامة في مناقب أهل البيتعليهم السلام: ١٩٠.

(٢) الزركشي: البرهان في علوم القرآن:١/ ١٤.

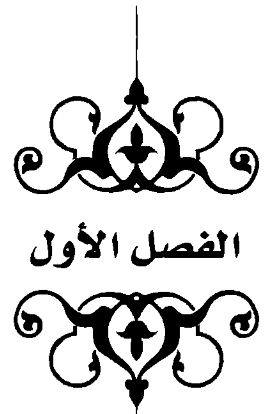
لفهم النص القرآني، ويتعهدَ حلَّ الإشكالاتِ التفسيريةِ للخطاب السماوي المعجز؛ ولا أقدر من علي بن أبي طالب على ذلك البتة.

وعليه نقول إذا كانت مرحلة البيان الأولى للنصِّ القرآني منوطةً بالرسول صلى الله عليه وآله في عصر نزول النصِّ حيث يعدُّ الرائد الأول في نطاق التفسير القرآني فإنَّه بعد رحيله صلى الله عليه وآله بدأت مرحلةٌ جديدةٌ من التفسير ألا هي مرحلة تفسير الأئمة عليهم السلام؛ إذ تحملوا كامل المسؤولية التفسيرية بعد الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله؛ ذلك بان علمهم البياني تجاه النص القرآني كان مزدوجَ الوظيفةِ فتارة يكشفون غموض النص ببيان معناه المراد تحديداً، وتارة أخرى ينقدون فهم النص من المتلقي ليحيلوهُ على مساحة المضمون الأصدق والمعنى الأوفق لـمُرادات ذلك النص المفهوم خطأً، يقول الزركشي: ((إن القرآن إنما أنزل بلسان عربي مبين في زمن أفصح العرب، وكانوا يعلمون ظواهره وأحكامه؛ أما دقائق باطنه فإنما كان يظهر لهم بعد البحث والنظر من سؤالهم النبي صلى الله عليه وآله في الأكثر))[1]؛ من هنا نفهم بأنَّ دلالة النص كانت لها حاجة ماسة إلى إدلاء بياني من الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله بناءً على تفاوت إمكانية قدرة عقل المتلقي على فهم دلالات ذلك النص وقتذاك، وتأسيساً عليه يمكن القول بأنَّ ما يجري على النبي الأكرم صلى الله عليه وآله يجري على أئمة أهل البيت عليهم السلام؛ ذلك بان امتدادهم التَّكليفي يقضي عليهم أنْ يؤدُّوا منهج الرسول صلى الله عليه وآله نفسه تجاه النص القرآني نفسه؛ من هنا وقع عليهم أداء المنطلقين في وقت معاً؛ وهما منطلق البيان النصي الكاشف لخبايا النص المعجز من جهة، ومنطلق قراءة المضمون المخطوء للنص -بناءً على فهم المتلقي- وإزاحته إلى نطاق الأصح على وجه الإطلاق لئلا يقع ذلك المتلقي في نطاق المحظور من جهة أخرى، فتارةً يقوم

---

(١) المصدر نفسه: ١/ ١٤.

الإمام بمنح التفسير للنص ابتداء وتارةً يُدلي الإمام بالدلالة التفسيرية عن طريق حيثية تصحيح مسار فهم النص، وفي كلتا الحالين تعدُّ المحصلة واحدةً أو موحَّدةً إلا هي الكشف عن مكنون المعنى في الآية الكريمة وفي هذا تتحقق ماهية التفسير عياناً وعيناً تشخيصاً وماهيةً.



الفصل الأول

حل الإشكالات التفسيرية في نطاق الدلالة العقائدية

الفصل الأول
حل الإشكالات التفسيرية في نطاق الدلالة العقائدية

إذا كان منطقُ السماء مبنياً أصالةً على تأسيس مُنطلقات عقلية وسلوكية للإنسان تُمَنْهِجُهُ وصولاً به إلى مناط الإنموذج الأكمل ليكونَ خلفيةَ الله تعالى على الأرض على وجه الأحقية الفعلية؛ فإنَّ هذا المبنى لابدَّ له من أنْ ينطلقَ من ثوابت عقائدية غاية في الصياغة الإلهية لغةً ومضموناً؛ ليتسنّى للمتلقي فهم المراد الإلهي من ذلك المنطلق العقائدي على جهة الصواب ومنحى الحقيقية؛ من هنا وَجَبَ على كلِّ مُفسِّرٍ للنصِّ القرآنيِّ أنَّ يراعي سمة التَّحقُّق والتَّحقيق في الوصول إلى دلالة المسار العقائدي الذي تحتويه الآية الكريمة وإلا فإنَّ عملية كشفَ المعنى للنصِّ العقائدي من دون مُراعاة الوثوق تعدُّ من أجلى منافذ الانزلاق التفسيري-بمكان- إلى الحدِّ الذي تُدخِلُ فيه ذلك الكاشفَ النصي إلى ميدان الخروج عن المطلب الأصل بلوغاً به إلى الضدِّ أحياناً ومجانبة الحق أحياناً أخرى؛ وتأسيساً على هذا المنطق التَّحسُّبي والرِّقابي في الوقت نفسه؛ فإنَّه من الحري بمكان؛ بل من الواجب الفرضي أنْ تكونَ هناك منهجيةُ تصفيةٍ للنتاجاتِ التفسيرية التي تُقالُ بحقِّ النصِّ العقائدي من التعبير القرآني وإلا فإنَّ عملية إهمال ذلك النتاج من دون تمحيص وترك المحصلة التفسيرية التي يبلغها الـمُفسِّر من ذلك النص على وفق مقدرته العقلية من دون إعادة نظر ونقد مضموني بَنَّاء ستؤول إلى زعزعة صحة المسار العقائدي الأصل وإحداث نمط من الانحراف في فهم مرادات السماء ليس لذلك الـمُفسِّر فحسب؛ بل سيسري هذا الفهمُ الموهومُ

إلى سائر الـمُتلقِّينَ الذي يَتَلقَّون ذلك النتاج الدلالي من دون وَعيٍ أو تأمُّلٍ.

من هنا انبرى الأئمةُ عليهم السلام لمعالجة هذا الاتجاه المخطوء في فهم النص باتخاذهم منطق النقد التفسيري لقراءة تلك الإشكالات التفسيرية للنصوص القرآنية التي تنطوي على دلالات عقائدية؛ ذلك بأنَّ فهمَ المتلقي وإنْ علا شأناً في نطاق المعرفة فهو محدودٌ؛ ولهذا فقد تبدرُ منه زلةٌ هنا أو تتجلى في نتاجه البياني هفوةٌ هناك فيقعَ في نطاق المحظور التفسيري فيَفهمَ المدلولَ النصيَّ على غير مراده الأصل مما يُفضي إلى أنْ ينتهي إلى خلاف العقيدة المنصوص عليها في ذلك النصِّ المقروءِ أصالةً؛ لذا كان من واجبِ الأئمةِ عليهم السلام تصحيحُ هذا المسارِ وإعادة المضامين الصحيحة إلى نصابها كي تتَّضحَ دلالةُ السماءِ الحقَّة في هذا الجانب البياني للنص القرآني لئلا يوقعَ الوهمُ المتلقيَ في ميدان التردد فيُحلَهُ - والحال هذه- على حيز الخطأ في الأداء بناءً على سمة الخطأ في المفهوم من النص ابتداءً.

وتأسيساً على هذا المنطلق يمكن القول بأنَّ الأداء التطبيقي لعمليةِ حلِّ الإشكالاتِ العقائديةِ في قراءةِ النصِّ المعجزِ قد مارسَهُ تطبيقاً بيانياً غيرُ إمامٍ منهم إيماناً منهم بأنَّ استظهار مكنونات النص المعجز لا تتوقفُ على بيان دلالاته اللغوية أو ما يُسمَّى بـ (ظاهر) معناه على مستوى النص أو محدودية النص الواحد فحسب؛ بل إنَّ الأمرَ يتعدّى هذا لديهم إلى الحدِّ الذي يوظِّفون فيه أحياناً أكثرَ من نصٍّ لا لبيان المضامين الخطابية أو الدلالات اللسانية للنص الأول فحسب؛ بل لاستظهار مُعالجٍ موضوعيٍّ وإيجادِ حلٍّ منطقيٍّ لـمُشكل خارجي ما زالت له حاجةٌ مُلحَّةٌ إلى القطع بمضمونه؛ لأنَّ ذلك الـمُشكل يمثل مُنطلقاً عقائدياً له ارتباطٌ وثيقةٌ بالمنطق العقلي والعملي للإنسان في وقتٍ معاً، ولما كان داعي المساس لهذا المسار القرائي - النقدي-

على هذه الدرجة العالية من التَّوصيف والاهتمام كان من الواجب بمكان أنْ يولي الأئمةُ ﷺ لهذا المنحى في التفسير (النقد التفسيري) ولمحصلته الغائية عنايةً مُتفردةً؛ ذلك بأنَّ مَهَمَّتهم الأصلَ وتكليفَهم الأمثلَ هو ما يُملي عليهم أنْ يؤولوا إلى هذه الخصوصية الإجرائية من منافذ البيان التفسيري لا محالة؛ وبناءً على هذا الإيلاء وتلك الأهمية منهم ﷺ استطاعوا - تحصيلاً- ببراعةٍ عاليةٍ تعديلَ مسارِ الفهمِ العقائدي لجملة من الآيات القرآنية التي أدخلَ الفهمُ غيرُ المرجوِ لها أصحابَه مَدخلَ الوهمَ العقائديَّ؛ ذلك بأنَّ جملةً من قاريء النصِ دلالياً قد تعلَّقوا بطيفِ الدلالةِ الموهومةِ وحسبوا السرابَ معنىً فولجوا مولجاً لا يُحمدُ عقباه ولا يمكن لمن يهتدي به أنْ يهتدي إلى الدلالة الحقَّة التي تبتغيها السماءُ من النصِّ القرآني المقروء توهُّماً وشَطَطاً،وعليه كان من الواجب عليهم ﷺ أنْ يتولوا مسألة تحقيق الحق واثبات الدلالة العقائدية الحقّة التي يريدُها اللهُ تعالى فعلاً من خطابه المعجز للناس؛ وإلا فإنَّ مسألة الفهم المخطوء للدلالة العقائدية يحرِفُ المتلقي لهذه الدلالة أو الـمُستبِط لها أو العامل بها إلى مسار الباطل ويَخرِجُ به عن جادة الثوابت المضمونية التي أرستها السماءُ قانوناً عقلياً ثابتاً ومنطقاً إلهياً لا يقبل تعدُّدَ القراءاتِ أو تكاثرَ المعاني فيه؛ لأنَّ العقيدةَ واحدةٌ ومضمونَها التي تسعى السماء إلى إبلاغه للناس واحدٌ؛ بيد أنَّ عقلَ المتلقي هو مَنْ يقعُ في نطاق التعدد الدلالي حيث لا تعدد، ويَدخلُ نطاقَ تناسلِ التصورات المضمونية حيث يقف العقمُ عائقاً دون السماح بولادة تلك التصورات البتة؛ وعليه كانت للإئمة ﷺ مجموعةُ توجيهاتٍ تفسيريةٍ استطاعوا بها حلَّ جملةٍ من الإشكالاتِ التفسيريةِ التي وقعَ بها العلماءُ لإعادة الدلالة الحقَّة إلى مَناطها الأصل من النص القرآني مطلقاً.

المبحث الأول:
حل إشكال دلالة لفظتي (الصبر والصلاة) في آية الاستعانة:

إذا كان فهمُ النصِّ القرآنيِ مُتعددَ الاتجاهات ومُتباينَ الوجوه على وفق القابلية الإدراكية لقاريء النص ومدى وعيه الدقيق لدلالة ذلك النص؛ فإنَّ هذا التفاوتَ يستدعي بالحتمية الوقوفَ على المراد الأصل للنص؛ ذلك بأنَّ تعدد الدلالات النصِّية للتعبير القرآني لا يمكن - في كلِّ حالٍ من الأحوال- أنْ تُحْمَلَ على عمومها قبولاً أو تقبلاً؛ لأنَّ منها ما لا يتفقُ والفحوى المضمونية للنص؛ وكان من جنس ما لا يتفقُ هو قراءة دلالة (الصلاة) في قوله تعالى ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتابَ أَفَلا تَعْقِلُونَ ﴿٤٤﴾ وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاةِ وَإِنَّها لَكَبِيرَةٌ إِلاَّ عَلَى الْخاشِعِينَ ﴿٤٥﴾ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ راجِعُونَ﴾[١]؛ إذ نجد أنَّ الـمُفسِّرين ينصُّون على المراد من (الصبر) و(الصلاة) في قوله تعالى ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاةِ وَإِنَّها لَكَبِيرَةٌ﴾ هو (الصوم) و(الصلاة التعبدية)؛ فالاستعانة بالصبر تعني استعانة بالصوم، أما الاستعانة بالصلاة فهي تعني الصلاة التي فرضَها اللهُ سبحانه على المسلمين جميعاً بوصفها مَشعراً أدائياً يومياً يدنون به إلى خالقهم[٢]؛ يقولُ البيضاويُّ ويشاطرُهُ في ذلك أبو السعود بأنَّ ((المعنى استعينوا على حوائجكم بانتظار النجح والفرج توكلاً على الله تعالى بالصوم الذي هو الصبر عن المفطرات؛ لما فيه من كسر الشهوة وتصفية النفس، والتوسل في

(١) سورة البقرة: ٤٤- ٤٦.

(٢) ينظر: الشوكاني: فتح القدير: ١/ ١٢٤، والآلوسي: روح المعاني: ١١/ ١٧٢، والنَّسفي: تفسير النَّسفي:١/ ٤٢، والثعالبي: تفسير الثعالبي: ١/ ٥٧.

الصلاة والالتجاء إليها فإنَّها جامعة لأنواع العبادات النفسانية والبدنية))[١].

على حين أنَّ الذين قالوا بهذا القول لم يلحظوا بأنَّ عودة الضمير في قوله تعالى ﴿وَإِنَّها لَكَبِيرَةٌ إِلاَّ عَلَى الْخَاشِعِينَ﴾ كانت على سبيل الإفراد لا التثنية، فلم يقل سبحانه: ((وَإِنَّهما لَكَبِيرَة إِلاَّ عَلَى الْخَاشِعِينُ))؛ ليشملَ ذلك الصبرَ والصلاةَ معاً على حدٍّ سواء، ولعل هناك من علماء التفسير من تبنه على هذا الملحظ وحاولَ مقاربةً تعليلَ مجيء الضمير على صيغة المفرد بانَّ الصلاةَ أعمُّ من الصبر؛ إذ يقول البغوي: ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاةِ وَإِنَّها لَكَبِيرَةٌ﴾ ردَّ الكنايةَ[*]إلى الصلاة لأنَّها أعمُّ))[٢]؛ ولم يكن البغوي هو الوحيد الذي لحظَ هذا الأمرَ؛ بل لحظَهُ البيضاويُّ أيضاً وقاربَ تعليليه بقوله: ((وإنَّها)): أي وإنْ الاستعانة بهما أو الصلاة وتخصيصها برد الضمير إليها لعظم شأنها))[٣].

وبهذا يكون هناك شِبه إجماع على أنَّ الصبرَ هو الصومُ وأنَّ الصلاةَ هي الفريضةُ التعبديةُ المعروفةُ فهذه المعاني هي المرادة في النصِّ الكريم تحديداً؛ غير أنَّ هذا المعنى التَّبادُري فيما يبدو ليس هو المراد في الآية؛ وذلك تأسيساً على مقولة الإمـام أمير المؤمنين(عليه السلام) التي فَسَّرَ بها (الصبر) بأنَّه الرسول الكريم(صلى الله عليه وآله) وأنَّ (الصلاة) هي ولايته(عليه السلام)؛ إذ يقول ما نصُّهُ في جواب له لسلمان؛ حينما: ((قال سلمان: قلت: يا أخا رسول الله ومن أقام الصلاة أقام ولايتك؟ قال: نعم يا سلمان؛ تصديق ذلك قوله تعالى في الكتاب العزيز:

---

(١) ينظر: البيضاوي: تفسير البيضاوي: ١/ ٣١٦، وأبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم:١/ ٩٨.

* يريد البغوي بـ (الكناية) هنا الضمير، والذي يبتغيه تحديداً هو الضمير (الهاء) من قوله تعالى ((وَإِنَّها لَكَبِيرَةٌ)).

(٢) البغوي: معالم التنزيل: ١٠/ ٤١.

(٣) البيضاوي: تفسير البيضاوي: ١/ ٣١٦.

﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاةِ وَإِنَّها لَكَبِيرَةٌ إِلاَّ عَلَى الْخاشِعِينَ﴾ فالصبر رسول الله صلى الله عليه وآله والصلاة إقامة ولايتي، فمنها قال الله تعالى: ((وإنَّها لكبيرة)) ولم يقل: ((وإنَّهما لكبيرة))؛ لأنَّ الولاية كبيرة حملها إلا على الخاشعين، والخاشعون هم الشيعة المستبصرون، وذلك لأنَّ أهل الأقاويل من المرجئة والقدرية والخوارج وغيرهم من الناصبية يقرُّون لمحمد صلى الله عليه وآله ليس بينهم خلاف، وهم مختلفون في ولايتي منكرون لذلك جاحدون بها إلا القليل؛ وهم الذين وصفهم الله في كتابه العزيز فقال: ﴿إِنَّها لَكَبِيرَةٌ إِلاَّ عَلَى الخاشِعِينَ﴾[1].

عند النظر نجد أنَّ الإمام اثبت أنَّ المراد من (الصبر) هو الإيمان بالرسول محمد صلى الله عليه وآله على حين أنَّ (الصلاة) هي إقامة ولايته؛ ولذلك وصفَها النصُّ الكريمُ على سبيل الإفراد بقوله تعالى ﴿وَإِنَّها لَكَبِيرَةٌ إِلاَّ عَلَى الْخاشِعِينَ﴾ ذلك بأنَّه ليس لأيِّ أحدٍ أنْ يحتملَ ولايته عليه السلام؛ لأنَّ الناس مختلفون في ذلك بناءً على مقولته عليه السلام: ((وهم مختلفون في ولايتي منكرون لذلك جاحدون بها إلا القليل؛ وهم الذين وصفهم الله في كتابه العزيز فقال: ﴿إِنَّها لَكَبِيرَةٌ إِلاَّ عَلَى الْخاشِعِينَ﴾، فكأنَّ الإمام اسندَ دلالته التفسيرية هذه باعتماده ملحظ الإفراد في وصف الصلاة، وهذا يعني بأنَّها تختلفُ عن الصبرِ، ولو كانتا واحدةً أي لو كان (الصبر) يدل على الصوم و(الصلاة) هي الفريضة الاعتيادية المعروفة -كما يرى الـمُفسِّرون- لوَجَبَ أنْ توصفا كلتاهما بأنَّهما كبيرة إلا على الخاشعين؛ ذلك بأنَّ الصبر لو كان الصوم لكان من الواجب أنْ يندرجَ في الثقل والكبر مع الصلاة لأنَّه أعسرُ من الصلاة أداءً ولأنَّه يحتاجُ إلى صبرٍ عظيمٍ؛ وتَمكُّنٍ عالٍ من الأداء ولولا عُسْرُهُ على الناسِ لما فرضَهُ اللهُ تعالى في

(١) المجلسي: بحار الأنوار:٢٦/ ٢،و الشاهرودي: مستدرك سفينة البحار: ٦/ ١٥٧.

مدة قصيرة (شهر واحد من كل عام) ولما خفَّفه على غير المستطيع بدفعه الكفارة عنه؛ من هنا نصل إلى أنَّ الصومَ ثقيلٌ وكبيرٌ على حين أنَّ الصلاةَ أيسرُ بكثير من الصوم بدلالة فرضها خمس مرات وفي كل يوم على مدار العام دون توقف، وأجاز لمن لايستطيع أدائها أنْ يؤديها من قعود وإنْ اضطرَ إيماءً، ولم يسقطها عنه البتة بخلاف الصوم؛ وهذا يدل على أنَّ الصومَ أعسرُ من الصلاة واشقُّ؛ ولهذا وَجَبَ أنْ يكون أثقلَ منها وأكبرَ صعوبةً في الأداء؛ من هنا وَجَبَ أنْ يدخلَ في قوله تعالى ﴿إِنَّها لَكَبِيرَةٌ إلاَّ على الْخاشِعِينَ﴾، ولو آمنا بأنَّ المراد من الصبر هو (الصوم) فإنَّ هذا يقتضي أنْ لا نتقبَّلَ تعليلَ البغوي الذي يرى فيه بأنَّ الاقتصار على وصف الكبر والثقل للصلاة فقط إنما جاء لأنَّها أعمُّ من الصوم؛ ذلك بأنَّ الصوم والصلاة فرضيتان مطلوبتا الأداء على حدٍّ سواء، وبهذا لا يُقاسُ الأمرُ بالأعم دون الأخص والحال هذه؛ لأنَّهما متساويتا القيمة من حيث الوجوب والفرض ومقدار التَّعبُّد بهما، ولما كانتا متساويتي القيمة كان من الحري أنْ تُوصفا بالثقل والكبر معاً؛ فليس الأمرُ مناطاً بالعموم الصلاة لكثر أدائها وخصوص الصوم لقلة وقته؛ إذ يمكن أنْ نعكسَ الأمرَ فنقولَ إنَّه يجبُ أنْ يُوصَفَ الصوم بالكبر والثِّقل بناءً على عُسْرِ أدائهِ وصعوبةِ مؤدّاه دون الصلاة لأنَّها يسيره الأداء قصيرة الوقت قابلة للتسامح بها من قبل السماء، فيكون المعيارُ هنا بعُسر الأداء لا بكثرته؛ من هنا نقولُ إنَّ الصومَ والصلاةَ كلتيهما فريضتانِ وعلى مستوى واحد من القيمة التعبدية؛ لذا وَجَبَ أنْ يدخلَ الصومُ مع الصلاةِ في نطاق الوصف بالثقل؛ ولما لم يدخلْ معها دلَّ ذلك على أنَّ المراد بالصبر ليس الصوم مُطلقاً.

أما تعليل البيضاوي بأنَّ الوصفَ بالمفرد عوداً للضمير إلى الصلاة إنما مردُّه الكناية عن عظم شأن الصلاة دون الصوم؛ فإنَّه يمكن مناقشته بأنَّ

الصوم لا يقل قيمة وعظم عن الصلاة بدلالة قول الرسول الأعظم ﷺ في حديث قدسي نقله عن السماء؛ قال فيه: ((إنَّ الله عز وجل يقول: إنَّ الصومَ لي، وأنا أجزي بـه))[1] وفي موضع ثانٍ يقول (صلوات الله عليه وآله) في حديث قدسي آخر عن الله سبحانه وتعالى: ﴿لكلِّ عملٍ كفارةٌ والصومُ لى وأنا أجزى به﴾[2] وفي موطن ثالث ينقلُ الرسول الكريمُ ﷺ في حديث قدسي عن الله تعالى أنَّه قال: ((كلُّ حسنةٍ بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف، والصومُ لي وأنا أجزي به، الصومُ جنةٌ من النار؛ ولخلوف فمِّ الصائمِ أطيبُ عند الله من ريحِ المسك))[3] بناءً على هذه الأحاديث القدسية نستنتج بأنَّ للصومِ أجراً خاصاً يختلفُ عن كلِّ أجرٍ ممكن أنْ يعطيه سبحانه لعبدٍ ما؛ وذلك بدلالة قوله ((والصوم لي وأنا أجزي به)) فما كان لله كيف يُجزي الله تعالى عليه وهو الأكرم على وجه الإطلاق؛ من هنا لا نجد وجهاً لتفضيل الصلاة على الصوم من حيث إنَّ الصلاة أعظم شأناً منه، ما زال أجرُ الصوم على الله تشخيصاً وكرماً.

فضلاً عن أنَّ منطقيات الخطاب العربي وبنائيات ترتيبه تنصُّ على أنَّ الذي يقدم في الخطاب أولاً هو الذي يكون محطَ العنايةِ والاهتمامِ، وعند النظر في النص الكريم نجد أنَّ الصبر الذي يعني الصوم - من وجهة نظر البيضاوي- قد تقدَّم على (الصلاة) وهذا يشيرُ إلى أنَّ الصومَ أفضلُ من الصلاة-والحال هذه- فلِمَ وُصِفَتْ الصلاةُ للدلالة على عظم شأنها في الوقت الذي قد تأخَّر ذكرها في الخطاب، على حين تقدَّمَ عليها (الصوم) وهو قليلُ

(١) مسلم: صحيح مسلم: ٢/ ٨٠٦، وينظر: البخاري: صحيح البخاري: ٦/ ٢٧٤١.

(٢) البخاري: صحيح البخاري: ٦/ ٢٧٤١.

(٣) النسائي: سنن النسائي: ٣/ ١٣٦.

الشأنِ دونها، نقول إنَّ التقديم والتأخير إنما وقعَ في النص مُرتباً على أساس المنطق التَّسلسلي لوقوع الإحداث فابتداءً الإيمان بالرسول الأعظم (الصبر) ومن ثمَّ ترد الولاية لأمير المؤمنين عليه السلام خلافةً بعد الرسول الكريم وهي (الصلاة)، فالرسالةُ أولاً والولايةُ ثانياً؛ زيادة على هذا فإنَّ الرسالةَ أعظمُ شأناً من الولاية والخلافة بلا خلاف؛ ومن هنا وقعَ التقديم والتأخير بين (الصبر) (الصلاة) في النص الكريم بداعي هذا الملحظ.

ولو اعترضَ مَعترِضٌ فقال إنَّ عودةَ الضميرِ بصيغة المفرد إلى احد المذكورين قبله دون إعادته بصيغة المثنى؛ أمرٌ سائغٌ في العربية وهو مُستعملٌ في النصِّ القرآنيِّ نفسِهِ بدلالة قول الزركشي-في مبحث تعليليه لإعادة الضمير إلى أحد المذكورين دون عودتها عليهما معاً -: ((قد يُذكَرُ شيئان ويُعادُ الضميرُ على احدهما ثم الغالب كونه للثاني كقوله تعالى ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاةِ وَإِنَّها لَكَبِيرَةٌ﴾ فأعاد الضمير للصلاة؛ لأنَّها أقربُ وقوله ((هُوَ الَّذِى جَعَلَ الشَّمْسَ ضِياءً وَالْقَمَرَ نُوراً وَقَدَّرَهُ مَنازِلَ﴾[1] والأصل قدرهما؛ لكن اكتفى برجوع الضمير للقمر لوجهين: قربه من الضمير، وكونه هو الذي يعلم به الشهور ويكون به حسابها، وقوله ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلا يُنْفِقُونَها فِى سَبِيلِ اللهِ﴾[2] أعاد الضمير على الفضة لقربها، ويجوز إنْ يكونَ إلى الكنوز وهو يشملها، وقوله ﴿وَاللهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ﴾[3] أراد يرضوهما))[4].

---

(١) سورة يونس: ٥.

(٢) سورة التوبة: ٣٤.

(٣) سورة التوبة: ٦٢.

(٤) الزركشي: البرهان في علوم القرآن: ٤/ ٣١.

نقول إنَّ النصوص القرآنية التي علَّلَ الزركشي داعي إفراد الضمير فيها قابلة للمناقشة والتوجيه؛ ذلك بأنَّ الضمير في ﴿وَقَدَّرَهُ مَنازِلَ﴾ من قوله تعالى ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِياءً وَالْقَمَرَ نُوراً وَقَدَّرَهُ مَنازِلَ﴾ يعود إلى (القمر) فحسب دون الشمس ولا داعي إلى القول بأنَّه يعود إلى (الشمس والقمر) ومن ثمَّ نُعلِّلُ مجيء الضمير بالمفرد؛ ذلك بأنَّ ضوءَ القمرِ إنما يكون على مَنازِلَ ومراحلَ؛ ولهذا يُعرَفُ الوقت على أساسه، أما الشمسُ فلا يوجد فيها مَنازِل؛ لأنَّها تشرقُ في كلِّ صباحٍ كاملةً فلا يتدرجُ فيها الضوء حتّى تكتملَ دائرتُهُ ومن ثمَّ يبدأ بالتناقص كحال القمر، فهذه المنازل خاصة بالقمر تحديداً وذلك بدلالة قوله تعالى ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَها ذلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴿٣٨﴾ وَالْقَمَرَ قَدَّرْناهُ مَنازِلَ حَتَّى عادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾[1] فوصفت الآية الثانية (القمر) بأنَّه مُقسَّمٌ على منازل ولم يجرِ هذا الوصفُ في الآية الأولى على (الشمس) مُطلقاً؛ من هنا يثبتُ لدينا بأنَّ الضميرَ في قوله تعالى ﴿وَقَدَّرَهُ مَنازِلَ﴾ عائدةٌ للقمرِ فحسب دون الشمس؛ لذا نجد أنَّ ثمة وجهاً للشبه بين هذا النص في عودة الضمير على القريب فحسب، وعودة الضمير في قوله تعالى قوله تعالى ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاةِ وَإِنَّها لَكَبِيرَةٌ﴾ فالضمير في (إنَّها) عائد على (الصلاة) فحسب وهي ولاية الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام.

أما قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلا يُنْفِقُونَها فِي سَبِيلِ اللهِ﴾ فإنَّ الضمير العائد هنا يمكن أنْ يكونَ لكليهما وأفردَ لبيان أنَّ الفضة والذهب كليهما مهمان وثمينان في نفس صاحبهما فلا ينفقُ منهما البتة فهما لديه على حدٍّ سواءٍ في رغبة نفسه بالبخل تجاههما، وقد يحتملُ أنَّ المرادَ هنا هو التعبيرُ عن الذهب والفضة بـ (الكنز) بدلالة قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ﴾

(١) سورة يس: ٣٨- ٣٩.

فكأنَّه قال: (وَلا يُنْفِقُونَ ما يكنزون) أو (ولا ينفقون كنزهم الذي هو الذهب والفضة)؛ لذا عبَّرَ عنه بضمير المفرد لتحويل الذهب والفضة إلى (كنز) فمآلهما هو أنْ يكونا كنزاً؛ لذا عبَّرَ عنهما بالإفراد بحكم الكنزية لهما؛ والظاهر أنَّ داعي الإفراد للضمير يتعلق بتعبير ذلك الضمير المفرد فعلاً عن (الكنز)؛ لأنَّ (الكنز) هو داعي البخل في نفس صاحبه فلأنَّه يحبُ الاكتنازَ من الذهب والفضة أحجمَ عن أنْ ينفقَها في سبيلِ الله فكأنَّ سبحانه ذكرَ الضمير المفرد تعبيراً عن الكنز ليبينَ داعي العذاب لهم بدلالة تتمة الآية؛ إذ يقول سبحانه تماماً ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلا يُنْفِقُونَها فِي سَبِيلِ اللهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ أَلِيمٍ ﴿٣٤﴾ يَوْمَ يُحْمى عَلَيْها فِي نارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوى بِها جِباهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هذا ما كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا ما كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ﴾[1] فالعذاب الأليم وقعَ عليهم بسبب (كنزهم)، وأنَّ قوله تعالى ﴿فَذُوقُوا ما كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ﴾-في نهاية الآية الأخيرة- يعني فذوقوا كنزكَم التي لم تنفقوها عذاباً عليكم وَوبالاً؛ من هنا نخلصُ إلى أنَّ المراد من التعبير بالضمير المفرد هو (الكنز).

أما قوله تعالى ﴿وَاللهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ﴾ فإنَّ المرادَ من عودةِ الضميرِ في الآيةِ هو عودتُهُ للرسولِ الأكرمِ ﷺ أكثر من عودته لله تعالى؛ وقد علَّلَ هذا الزركشي نفسُهُ إذ يقولُ: ((فخصَّ الرسولَ بالعائد؛ لأنَّه هو داعي العباد إلى الله وحجته عليهم والمخاطب لهم شفاها بأمره ونهيه وذكر الله تعالى في الآية تعظيماً والمعنى تام بذكر الرسول وحده كما قال تعالى ﴿وَإِذا دُعُوا إِلَى اللهِ

(١) سورة التوبة: ٣٣- ٢٤.

وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ﴾[١] فذكر الله تعظيماً والمعنى تام بذكر رسوله))[٢]، فنلحظ أنَّ الضميرَ هنا يُقصَدُ منه الرسول ﷺ تحديدا؛ وإنما وردَ ذكرُ الله تعالى تكريماً وتشرفاً وتعظيماً لذكر الرسول الأكرم ﷺ ولا يعني هذا أنَّه عائدٌ إليهما معاً - حتّى وإنْ كان ذلك بالمآل-، وسندُ ذلك أنَّ الحديثَ في الآيات السابقة لهذه الآية والآيات اللاحقة عليها كلَّه مُسلطٌ على الرسول الكريم ﷺ وطلبِ إرضائه؛ إذ يقول سبحانه ما نصُّهُ: ﴿وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦١﴾ يَحْلِفُونَ بِاللهِ لَكُمْ لِيُرْضُوكُمْ وَاللهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ إِنْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ ﴿٦٢﴾ أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّهُ مَنْ يُحَادِدِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَأَنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِداً فِيهَا ذَلِكَ الْخِزْيُ الْعَظِيمُ﴾[٣]؛ فنفهم بأنَّ السياقَ كلَّهُ مُسلَّطٌ على رضى الرسول ﷺ وليس الله تعالى؛ ولهذا ذكرَ سبحانه الضميرَ على سبيلِ الإفراد ليعودَ على الرسول تحديداً، وذكرَ لفظَ الجلالةِ مع الرسول ليكونَ ذلك أهيبَ في نفوس الذين يؤذون الرسول وأكثر قيمة وإجلالاً لمكانة الرسولِ الكريمِ عنده سبحانه.

بهذا نجد أنَّ جميعَ النصوص القرآنية التي ذكرها الزركشيُّ ليثبت بأنَّ الضمير جاء على سبيل المفرد لعلة معينة وأنَّه يعودُ على الاثنين-المذكورين قبله- معاً كانت محل نظر؛ لأنَّ قراءة تلك النصوص على وفق منهج التحليل النصي أثبتَ بأنَّ الضميرَ يعودُ إلى القريب من المذكورين لأنَّ المتكلم يريد القريب تحديداً في ذلك الضمير لا لأنَّه -كما حَسَبَ الزركشي- يريدُ عودته إلى

---

(١) سورة النور: ٤٨.

(٢) الزركشي: البرهان في علوم القرآن: ٤/ ٣١

(٣) سورة التوبة: ٦١- ٦٣.

الاثنين معاً(*)، فليستْ العلةُ هي هذه البتة؛ بل ذكره على سبيل الإفراد؛ لأنَّه يريد من الضمير أنْ يعودَ على الأقرب فحسب، والأقربُ هو مفردٌ فحسب؛ من هنا نقول إنَّ عودةَ الضمير في قوله تعالى ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاةِ وَإِنَّها لَكَبِيرَةٌ﴾ إنما كانت بداعي كون الصلاة غير الصبر، وأنَّ المراد من الثقل في الصلاة- التي هي الولاية- هو الثقل في حمل ولاية الإمام علي عليه السلام وعملية أدائها قلباً وقالباً ومُعتقداً وعملاً.

وبهذا يثبتُ بأنَّ تفسيرَ الإمامِ عليه السلام للفظتي الصبر والصلاة هو الأصح على وجه الإطلاق والعموم بلا نقاش؛ من هنا نتهي إلى أنَّ (الصبر) في الآية يعني الرسول الأعظم وأنَّ (الصلاة) تعني ولاية علي بن أبي طالب عليه السلام، وأنَّ هذه الولاية كبيرة إلا على الخاشعين المؤمنين بالله تعالى تمام الإيمان وذلك بدلالة قوله تعالى بعد هذه الآية ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ راجِعُونَ﴾ فقوله تعالى ((يظنون))هنا بمعنى يوقنون[2]؛ لأنَّ (الظن) في هذا الموضع من باب الأضداد، وهذا يشيرُ بما لا يقبل الشك إلى أنَّ الذي يؤمنون بملاقاة ربهم إيماناً يقينياً هم وحدهم الذين يتحمَّلون الولاية لعلي بن أبي طالب عليه السلام؛ لأنَّهم مدركونَ أنَّ من خلفهم حساباً وعقاباً ومُساءلةً عن الحق لا محالة.

(*) باستثناء عودة الضمير إلى الذهب والفضة قوله تعالى ((وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلا يُنْفِقُونَها)) فهو لا يعود إليهما معاً بحكم ماهية الكنز فيهما؛ فكأنَّ المراد هو (الكنز) تحديداً بغض النظر عن نوعه.

(٢) ينظر: النحاس: معاني القرآن: ١/ ٢٥٤، والنَّسفي: تفسير النَّسفي: ١/ ٤٢، وابن الجوزي: زاد المسير: ١/ ٧٦.

المبحث الثاني:
حل إشكال الطعن بعدالته سبحانه في مضاعفة حصة الذكر على الأنثى في الإرث:

يحسبُ جمعٌ من الـمُفسِّرين أنَّ مسالةَ مضاعفةِ حصة الذكر في الإرث على الأنثى لدليلٌ حاسمُ على أهميته عند الله تعالى وتفضيله على الأنثى وإلا لوقعَ التساوي بين الطرفين من دون مائز في مضاعفة إحدى الحصتين على الأخرى، ونلحظ هذا الاتجاه القائل بتفضيل الرجل على المرأة ماثلاً لدى علماء التَّفسير وهم في معرض تفسير قوله تعالى ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِساءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثا ما تَرَكَ وَإِنْ كانَتْ واحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلأَبَوَيْهِ لِكُلِّ واحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كانَ لَهُ وَلَدٌ﴾[1]؛ إذ يقول البيضاوي: إنَّ ((تخصيص الذكر بالتنصيص عل حظه لأنَّ القصد إلى بيان فضله والتنبيه على أنَّ التضعيف كافٍ للتفضيل فلا يحرمن بالكلية))[2]، وقد تسالم الآلوسيُّ مع البيضاوي في هذا التوجيه؛ إذ يرى الآلوسيُّ بأنَّ المضاعفة في الإرث لدليل على تفضيل الذكر على الأنثى[3]، وبناءً على هذا المنطق التفضيلي رأى بعضُ الـمُفسِّرين أنَّه حتّى في تقديم لفظة (الذكر) على (الأنثى) في الآية الكريمة دلالة على التكريم والتفضيل للرجل على المرأة؛ يقول النَّسفي: ((وبدأ بحظ الذكر ولم يقل للأنثيين مثل حظ الذكر أو للأنثى نصف حظ الذكر؛ لفضله كما ضُوعِفَ حظُّهُ لذلك))[4]، والظاهر

(١) سورة النساء:١١.

(٢) البيضاوي: تفسير البيضاوي:١/ ١٥٣، وينظر: النَّسفي: تفسير النَّسفي:١/ ٢٠٧.

(٣) ينظر:الآلوسي: روح المعاني: ٤/ ٢١٧.

(٤) النَّسفي: تفسير النَّسفي:١/ ٢٠٧.

أنَّ الزَّمخشري كان أوفر حظاً من سائر المُفسِّرين في بيانه دلالة فضل الذكر على الأنثى في قوله تعالى ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ إذ يقول مُعلِّلاً ومُتسائلاً عن داعي تقديم لفظ الذكر على الأنثى في الآية الكريمة: ((فإنْ قلتَ: هلا قيل: للأنثيين مثل حظ الذكر أو للأنثى نصف حظ الذكر؛ قلتُ: ليبدأ ببيان حظ الذكر لفضله كما ضُوعِفَ حظُّهُ لذلك؛ ولأنَّ قوله: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ قصد إلى بيان فضل الذكر؛ وقولك: ((للأنثيين مثل حظ الذكر)) قصد إلى بيان نقص الأنثى، وما كان قصداً إلى بيان فضله كان أدلَّ على فضله من القصد إلى بيان نقص غيره عنه))[1]؛ بهذا نجد أنَّ جُملةً من المُفسِّرين قد وقعَ بينهم التوافقُ على أنَّ مضاعفةَ حصةِ الذكرِ دليلٌ على فضله ووجود النقص في الأنثى؛ بل تمادوا في ذلك إلى القول بأنَّ تقديم الذكر أصالةً في الآية الكريمة كان بداعي أفضلية الرجل على المرأة على وجه الإطلاق.

نقول إنَّ في هذا المنطق التفسيري نظراً؛ ذلك بأنَّ فيه الكثير من التَّجنِّي على حقِّ المرأة ومكانتها، ويبدو أنَّ هذه النظرةَ مؤسسةٌ على منطق ذكوري مجتمعي ينصُّ على أهمية الرجل وعلو قيمته وضآلة المرأة ودنو قيمتها في الحياة؛ إذ هو منطق يُعامِلُ المرأة على أنَّها شيءٌ ثانويُّ القيمةِ؛ فهي مُهانةٌ قليلةُ القدرِ؛ بل إنَّها تُعامَلُ في اغلب الأحيان على أنَّها جارية أُوجِدَتْ من اجل الخدمة لا زوجةٌ فرضَ الله تعالى رعايتَها وحفظَ حقوقِها النفسيةِ والبدنيةِ والماليةِ؛ حتّى لأنَّها تُحرَمُ من حقِّها في الميراث لا لشيء وإنما بسبب أنوثتها ولو كانت رجلاً لاختلف الأمر، فكأنَّ الرجولةَ هبةٌ سماويةٌ يقتضي بموجبها تفضيل الرجل وترجيحه على المرأة في كلِّ شيءٍ حتّى في الحق الموجب لها؛ إذ يجبُ عليها التنازلُ عنه ويحقُّ للرجلِ الاستيلاءُ عليه، ويبدو أنَّ هذه النظرة

(١) الزَّمخشري: الكشاف:١/ ٥١١.

الجاهلية بقيتْ مُستَحْكِمَةً على المجتمع العربي ردحاً من الزمن حتّى بعد نزول خطاب السماء إلى الناس؛ بل لا نُغالي أو يحمل قولنا على سبيل المبالغة أو الجنوح عن جادة الصواب إذا قُلنا بأنَّها ما زالت مُستَحْكِمَةً على المجتمع العربي عامة؛ إذ يعاملُ الرجالُ نساءَهم على أنَّهنَّ درجةٌ ثانيةٌ من البشريةِ فلا يحقُّ لها الاحترامُ ولا يجري عليها قانونُ الحقوقِ ولا تُفكِّرُ أبداً بأنَّ يؤخذ رأيها في شيءٍ؛ بل يجبُ أنْ تؤديَ كُلَّ ما عليها من دون أنْ تتفوه بكلمة فليس لها أنْ تتذمرَ من سلوكٍ يُفرَضُ عليها أو تُطالِبُ بإقصاء واجبٍ يُناط بها وهي منه بمنأى عن المسؤولية في حقيقة الأمر.

وتأسيساً عليه نقول إنَّ هذا الاتجاهَ التفسيريَّ والتعليلَ الدلاليَّ لمضاعفة حصة الذكر على الأنثى غيرُ مقبولٍ البتة؛ لأنَّه سينصرفُ إلى القول بالطعن بمنحى عقائدي ثابت لا يمكن تجاوزه مُطلقاً وهو عدالة الله سبحانه وتعالى؛ لأنَّ القولَ بأنَّ الله تعالى يُفضِّلُ الذكر على الأنثى في الإرث وكلاهما ابنا المتوفَى على حدٍّ سواء ويرجعان إليه نسباً في الصفة ذاتها يُعدُّ من الظلم بمكان ما يدعو إلى القول بالتَّجنِّي صراحةً على حق الأنثى دون حقِّ الذكر، فإذا كان الله تعالى قد طالبهما معاً بالإيمان المضامين العقائدية في كتابه وكلَّفهما معاً على حدٍّ سواء بالتكاليف الشرعية - باستثناء بعض التكاليف التي تتعلق بخصوصية المرأة تحديداً- وفرضَ عيهما الجزاء والعقوبة إذا ما اقترفا ذنباً أو تجاوزاً حدّاً شرعياً من حدوده، فكيف والحال هذه يَحرِمُ الأنثى من تمام حقِّها في الإرث فيرجعه إلى النصف تفضيلاً للذكر عليها؛ حاشا لله سبحانه من ذلك البتة؛ من هنا لا يمكن الانسياق وراء ما رجَّحه بعضُ الـمُفسِّرين مطلقاً.

لأنَّنا إذا ما معاودة النظر في قوله تعالى ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ

مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ نجد أنَّ هناك وجوداً ماثلاً لمفاصل التساوي بين الرجل والمرأة؛ ذلك بأنَّنا إذا ما أجرينا عامل التأمُّل في النص فإنَّا سنقفُ فيه على أنَّ الآيةَ الكريمةَ تثبتُ فعلاً أنَّ حظَّ الذكرِ ضعفُ ما تأخذه الأنثى من الميراث في الوقت الذي كانا فيه كلاهُما متساويينِ في المرتبة بالنسبة إلى المتوفَى وهي (النسب) إليه فكلاهما ولداه، غير أنَّ هذا لا يعني بالضرورة أفضلية الذكر على الأنثى ولعلَّ فيما نُقِلَ عن الإمام الصادق من مروية تفسيرية في هذه الآية الكريمة ما يدفعُ شُبهة الأفضلية ويُعيدُ التساوي الرُّتَبي ما بين الذكر والأنثى إلى نصابه؛ حيث قال ((إنَّ المرأة ليس عليها جهاد ولا نفقة ولا معقُلة، فإنما ذلك على الرجل؛ فلذلك جعل للمرأة سهماً وللرجل سهمينِ))[1]؛ لأنَّ منافذ إنفاقاته أكثر وأنَّ ما يتحمَّله من الصعاب والتَّبعات في الحياة أعسر، على حين أنَّ المرأة لا شأن لها بما يفرض على الرجال في الجوانب التي ذكرها الإمامُ الصادقُ، أما الإمامُ الرضا عليه السلام فله في هذا الشأن روايةٌ إيضاحيةٌ يمكنُ أنْ تكونَ رديفاً لمقولة الإمام الصادق وهي في الوقتِ نفسِهِ تعد ردَّاً على مَنْ يرى رجاحة مكانة الرجلِ على المرأة عند الله تعالى؛ إذ قال: ((إنهُنَّ يرجعن عيالاً عليهم))[2] بمعنى إنَّ الرجلَ الذي يأخذ حصتينِ سوف ينفقُ من سهمه على زوجته وبناته (عياله) فيكونَ بذلك مؤدِّياً لما أخذه من زيادة في إرثه إلى النساء أيضاً فكأنَّ حِصَّتَهُنَّ محفوظةٌ بهذه الحيثية.

من هنا يثبتُ من قولي الإمامين عليهما السلام وتعليلهما لسرِّ الزيادة في حصة الرجل ضَعَّفَ اتجاه مَنْ يرى مَنْ الـمُفسِّرين أنَّ الرجلَ قد زيدَ سَهمُهُ لفضله وزيادة

---

(١) الكُليني: الكافي:٧/ ٨٥، والبحراني: البرهان: ٢/ ٣٣، وينظر: الطباطبائي: الميزان: ٤/ ٢٢٠.

(٢) الكُليني: الكافي:٧/ ٨٥، والطبرسي: مجمع البيان: ٢/ ١٣.

شأنه وتكامله على المرأة(١)؛ لأنَّ هذا الاتجاهَ غيرُ مقبولٍ عقلاً ومنطقاً، ولعلَّ سائلاً يسألُ ما الغايةُ أو العلةُ في تقديم الذكر على الأنثى في هذه الآية، نقول إنَّ هناك ثلاثة موارد لذلك التقديم في الآية هي:

أولاً: إنَّ (اللام) في قوله (للذكر) استحقاقية؛ ولما كان الذكرُ يأخذُ ضعفَ حقِّ الأنثى كان تقديمه أولى.

ثانياً: إنَّ الذكور غالباً ما يقومون بعملية توزيع التركة؛ لذا قدَّمَ سبحانه ذكرهم لتوجيههم إلى تحمل مسؤولية التوزيع والقسمة ابتداءً وزيادة في اطمئنانهم على أنَّ حقوقهم محفوظة ومُصانة ثانياً(٢).

ثالثاً: أفاد من التقديم الإشارة إلى أنَّ الحديث هنا يتَّجه إلى تأكيد حق الأنثى أكثر من الرجل؛ إذ جعل حقها هو الـمَقيس عليه فكأنَّ حقَّها مقدمٌ على حقِّ الرجل؛ الأمر الذي دعا إلى أنْ يُقاسَ حقُّ الرجلِ عليها؛ فهذا تأكيدٌ لحق المرأة ودليل على أنَّه هو المقدم على غيره؛ فهذا شبيه بقولك :(لزيدٍ مثلُ حقِّ عمرو) فكنت بهذا قد جعلت حقَّ زيدٍ مَقيساً على حقِّ عمرو، فكأنَّ عمراً قد أخذ حقَّه وانتهى الأمر ثم جاء زيد فأردت أنْ تبينَ له مقدار حقه فقلت له ذلك؛ حتّى يرى مقدار الذي أخذه (عمرو) فيأخذ ضعفه، وكذا الحال لحصة المرأة فقد جعلها الله تعالى أصلاً يُقاس عليه حظ الرجل؛ ليعلم بذلك أنَّ حقَّها أوجبُ بالأداء قبل حقِّهِ ابتداءً.

ومما يعزز القول بأهمية القيمة الاجتماعية للمرأة وضرورة احترامها والتعامل معها على أساس إنساني أنَّ الله تعالى بعد إقراره قاعدة (للذكر مثل حظ الانثيين) ابتدأ بالحديث عن قسمة الإرث للنساء أصالةً دون الرجال

---

(١) ينظر: الزَّمخشري: الكشاف: ١/ ٥١١، و شبر: الجوهر الثمين: ٢/ ١٦.

(٢) ينظر: الزَّمخشري: الكشاف: ١/ ٥١١.

حيث قال﴿فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ﴾ فهنا الحديث عن وجود نساء فحسب إي إنَّ هناك بنات لدى المتوفى ولا يوجد معهن أخ ذكر، فإذا كن فوق اثنين فهن مشتركات في الثلثين أما إذا كانت واحدة فقط فلها نصف ما ترك،، ومن الجميل أنْ يلتفت الإمامُ في هذا الموضع ليؤسسَ إلى حكم شرعي غاية في الأهمية وذلك في قوله ((إنَّ ترك ابنة ولم يترك زوجا ولا أبوين فالمال كله للابنة؛ لأنَّ الله عز وجل جعل المال كله للولد))[1] حيث تنبَّهَ الإمامُ على أنَّ البنت إذا كانت واحدة فإنَّها تأخذ النصف في حال وجود زوج وأبوين وذلك بدليل قوله تعالى ﴿وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ﴾ أما في حال عدم وجود زوج ولا أبوين فإنَّ التركة – والحال هذه- ستعود كلها للبنت الواحدة وعلَّلَ الإمامُ هذه القسمة بقوله (لأنَّ الله عز وجل جعل المال كله للولد) فقوله (للولد) تدل دلالة حاسمة وغير قابل للشك على أنَّ البنت مساويةٌ تماماً للذكر فهما على مستوى واحد من القيمة والقدر والأحقية في مال الوالدين، وما يسند دلالة التساوي بينهما أنَّ المتوفى لو ترك من بعده ولداً ذكراً فإنَّ المال سيعود كله إليه وذلك للسبب نفسه الذي بيَّنَهُ الإمامُ وهو (لأنَّ الله عز وجل جعل المال كله للولد) وفي هذا إيضاح جلي وبيان قاطع للأمر[2].

بهذا تثبتُ عدالةُ الله تعالى وأنَّه لم يبخسَ الأنثى حقَّاً مطلقاً، وإنما وضع

(١) الصدوق: من لا يحضره الفقيه: ٤/ ٢٦٠.

(٢) للاستزادة: ينظر: سيروان عبد الزهرة الجنابي: دلالة تساوي الرجل مع المرأة في النص القرآني قراءة تفسيرية من منظور الإمام الصادق (عليه السلام)، بحث منشور في وقائع المؤتمر الدولي (مرجعية الفكر الإسلامي في تراث الإمام الصادق (عليه السلام))، كلية الفقه/ جامعة الكوفة في المدة ١١-٢١/ كانون الأول/ ٢٠٠٩م.

لكلٍّ حصتَهُ على وفق احتياجه وحاجته في الحياة وفي هذا جانب عظيم من الحكمة وجانب أعظم من عدالته سبحانه من أنَّه يعطي لكلِّ ذي حقٍّ حقَّهُ ولكلِّ ذي حاجةٍ حاجتَهُ على أساس المقدار الذي يحتاجه، يقول سبحانه ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَما نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾[١] وقال في موضع آخر ما نصُّهُ ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْناهُ بِقَدَرٍ﴾[٢]؛ فسبحانه الله تعالى عمّا يصفون.

المبحث الثالث:
حل إشكال دلالة لفظة (الإبصار) على البصر العيني:

لقد حَسَبَ جملةٌ من علماء التفسير أنَّ الدلالة التفسيرية للفظة (الإبصار) في قوله تعالى ﴿لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[٣] تنصُّ على حاسة البصر؛ أي إنَّ المراد لا تدركه العيون ببصرها[٤]؛ فالقاريء لهذه الآية يخطر في باله تبادراً أنَّ دلالة (الأبصار) فيها منصبةٌ على معنى البصر (الحاسة المعروفة) فيكون المعنى إنَّ الله تعالى لا يمكن لأيِّ عين أنْ تبصرَهُ وتراهُ لأنَّه لا يُحدُّ ولا يُشخَّص عياناً من أيِّ إنسانٍ مهما بلغت درجتُهُ ومهما علا شأنُهُ عنده سبحانه، قد قال بهذا القول كلٌّ من الآلوسيُّ[٥]، وابنُ الجوزي[٦]،

---

(١) سورة الحجر: ٢١.

(٢) سورة القمر: ٤٩.

(٣) سورة الأنعام: ١٠٣.

(٤) ينظر: البغوي: معالم التنزيل: ١/ ١٧٣، والبيضاوي: تفسير البيضاوي: ١/ ٤٣٨، وأبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم: ٣/ ١٧٠، والزركشي: البرهان في علوم القرآن: ١/ ٨٠.

(٥) ينظر: الآلوسي: روح المعاني: ٧/ ٢٤٥.

(٦) ابن الجوزي: زاد المسير: ٣/ ٩٨.

والثعالبيُّ[1]، وتابعهم في ذلك ابنُ عاشور؛ إذ يقول ما نصُّهُ: ((والأبصار جمع بصر وهو اسم للقوة التي بها النظر المنتشرة في إنسان العين الذي في وسط الحدقة وبه إدراك المبصرات، والمعنى: لا تُحيطُ به أبصارُ المبصرينَ؛ لأنَّ الـمُدرِك في الحقيقة هو الـمُبصِر لا الجارحة وإنما الجارحة وسيلة للإدراك؛ لأنَّها تُوصِل الصورة إلى الحس المشترك في الدماغ؛ والمقصود من هذا بيان مخالفة خصوصية الإله الحق عن خصوصيات آلهتهم في هذا العالم؛ فإنَّ الله لا يُرى وأصنامُهم تُرى؛ وتلك الخصوصية مناسبة لعظمته تعالى فإنَّ عدم إحاطة الأبصار بالشيء يكون من عظمته فلا تطيقه الأبصار فعموم النكرة في سياق النفي يدل على انتفاء أنْ يدركَهُ شيءٌ من أبصار المبصرين))[2].

ويبدو أنَّ الطبرسي قد سَبَقَ الـمُفسِّرينَ في هذا التوجيه الدلالي؛ فهو لم يبتعدْ كثيراً عما قَرَّرَهُ علماءُ التفسيرِ من قبله في هذا الشأن؛ إذ يقول: إنَّ معنى ﴿لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾؛ أي: لا تراه العيون؛ لأنَّ الإدراك متى قرن بالبصر، لم يفهم منه إلا الرؤية، كما أنَّه إذا قرن بآلة السمع، فقيل: أدركت بأذني، لم يفهم منه إلا السماع، وكذلك إذا أضيف إلى كلِّ واحدٍ من الحواس، أفادَ ما تلك الحاسة آلة فيه، فقولهم: أدركتُهُ بفمي؛ معناه: وجدتُ طعمَهُ، وأدركتُهُ بأنفي معناه: وجدتُ رائحتَهُ، ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾ تقديره لا تدركُهُ ذوو الأبصار، وهو يدركُ ذوي الأبصار؛ أي المبصرين، ومعناه أنَّه يَرى ولا يُرى؛ وبهذا خالف سبحانه جميع الموجودات))[3] لأنَّه خالقها وهو مخلوقاته؛ لذا استحقت الإلوهية إليه منها ووجوب العبودية عليها؛ بهذا ننتهي إلى أنَّ

---

(١) الثعالبي: تفسير الثعالبي: ١/ ٥٤٩.

(٢) ابن عاشور: التحرير والتنوير: ١/ ١٣٧٩.

(٣) الطبرسي: مجمع البيان: ٤/ ١٢٧.

المقولات البيانية التي أدلى بها الـمُفسِّرونَ كلَّها تتسالمُ للتنصيص على أنَّ المبتغى من دلالة (الإبصار) في النص الكريم هو النظر العيني للإنسان لا غير.

على حين أنَّ قراءتنا إلى ما أورده الكُليني عن الإمام الصادق عليه السلام يُخَلْخِلُ القول بأنَّ المراد من (الإبصار) في النص الكريم حاسة البصر (العين)؛ ذلك بأنَّ هذه الدلالة التبادرية ليست هي الدلالة المطلوبة البتة؛ بل إنَّ الأمرَ أبعدُ من ذلك وإنَّ الدلالة المرادة أقصى من أن نتصوَّرها حيث نقل الكُليني عن ((محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن أبي نجران، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله: ((لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ)) قال: إحاطة الوهم ألا ترى إلى قوله: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ﴾[1] ليس يعني بصر العيون ﴿فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ﴾[2] ليس يعني من البصر بعينه ﴿وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا﴾[3] ليس يعني عمى العيون إنما عني إحاطة الوهم كما يقال: فلان بصير بالشعر، وفلان بصير بالفقه، وفلان بصير بالدراهم، وفلان بصير بالثياب، اللهُ أعظمُ من أنْ يُرى بالعين))[4] فالإمام عليه السلام كَشَفَ في مقولتِهِ هذه من خلال توظيفه منهج تفسير القرآن بالقرآن أنَّ المراد بدلالة الأبصار ليس البصر العيني الحسي؛ بل المبتغى هو البصرُ الذهني وهذا جليٌّ من استدلاله بالنصوص الثلاثة من آية الأنعام فجميع ما أوردَهُ الإمامُ من استشهاد يدل على أنَّ المراد من لفظة (الأبصار) هو البصر الذهني؛ فالبصيرة

(١) سورة الأنعام: ١٠٤.

(٢) سورة الأنعام: ١٠٤.

(٣) سورة الأنعام: ١٠٤.

(٤) الكُليني: الكافي: ١/ ٩٨.

كما يرى الـمُفسِّرون ((نور القلب الذي به يستبصر كما أنَّ البصر نور العين الذي به تبصر))[1]؛ من هنا تكون ((البصائر جمع بصيرة وهي للنفس كالبصر للبدن سمِّيت بها لدلالة لأنَّها تجلي لها الحق وتبصرها به))[2] ولهذا دلَّ الإمامُ عليها بقوله (إحاطة الوهم) لأنَّ البصيرة تكون في القلب والمقصود بالقلب في خطاب الـمُفسِّرين هو (العقل)؛ ذلك بأنَّ القلب لا يتصوَّر الأشياء وإنما الذي يُدركُها ويتصوَّرُها العقلُ (الذهن البشري) ولما كان العقلُ هو موضع التفكير والتَّصَوُّر والتوهم والخيال عبَّر عنه سبحانه بالأبصار لأنَّه يُبصَر به من خلال التصوّر، وعلى الرغم من أنَّ التصوّرَ العقليَّ لا حدود له ولا حَدّ؛ فإنَّه لا يمكنه بأيِ حالٍ من الأحوالِ أنْ يحيطَ بالله تعالى مهما بلغَ واجتهدَ في تصوِّرِهِ وتوهمه ومهما كانت درجة ذلك التصوُّر ومقدرة ذلك العقل المُصِّوِر، فكأنَّ الإمام بتفسيره لـ (الأبصار) بآية الأنعام -التي أثبتَ بها أنَّ الأبصار هي الأوهام- قد رجعَ خطوةً إلى الوراء في نطاق بيان دلالة آية ﴿لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾؛ إذ ليس المراد إبصار العيون وإنما إبصار العقول، فكأنَّ الإمامَ بهذا الاستدلال قد بيَّنَ مكانة الله تعالى وعظمته وعلو شأنه عن الإدراك بأيِ صورةٍ من الصورة فهو لم يُفسِّر النص بإبصار العيون كما يخالُهُ الناسُ جميعاً؛ بل فسَّرها بإبصار العقول؛ ذلك بأنَّ الذي لا يستطيع أنْ يرى الله سبحانه بعينه فلرُبَّما يخطرُ في باله أنَّه قادرٌ على أنْ يراه في تصوره وعقله (تشخيصاً) أو قد يحسبُ بعضُ الناسِ أنَّ الله تعالى نفى إبصاره بالعيون ولم ينفِ إبصاره بالعقول؛ ومن ثمة فإنَّ مسألةَ تصوّرِهِ والنظر إليه في الخيال الذهني أمرٌ ممكِنٌ وقد تكون إحدى تلك التصورات مُعبِّرة عنه فعلاً كما هو

(١) الزمخشري: الكشاف:٢/ ٥٢، وينظر: الآلوسي: روح المعاني:٧/ ٢٤٨.

(٢) البيضاوي: تفسير البيضاوي:١/ ٤٣٩.

في الحقيقة الوجودية له، فمن أجل أنْ لا يحدث هذا الاضطراب الدلالي أو الاستدلالي بأسره عاد الإمام خطوة إلى الوراء في تفسيره للفظة (الأبصار) وأسندها بدلالة آية أخرى فأقرَّ المتلقي على أنَّ معناها هو (الإبصار الذهني)؛ ذلك بأنَّ نفي الإبصار الذهني أبلغ في إبعاد مراد رؤيته تعالى من نفي الإبصار العَيني لأنَّ العين ترى أشياء ومُجسَّمات مُشخَّصة وظاهرية فحسب فهي محدودةٌ ومحكومةٌ بالموجود الخارجي على حين أنَّ البصيرة (العقل أو التصوّر الذهني) بمقدرته أنْ يتصوَّرَ أشياءً أكثر من التي تراها العين (الباصرة) ومن ثمة يكون التصوُّر على الله تعالى جارياً عقلاً إذا ما حملنا لفظة (الأبصار) على العين الباصرة دون البصيرة العقلية الباطنة؛ ولهذا قالَ الإمامُ عليه السلام في الموضع ذاته ((إنَّ أوهام القلوب أكبر من أبصار العيون فهو لا تدركه الأوهام وهو يدرك الأوهام))[1] ومن الجميل في الأمر أنَّ لفظة (الأبصار) قد سيقت في النص الذي فسَّره الإمامُ على هيأة الجمع المحلى بـ (الـ) فضلاً عن أنَّها واقعة في سياق نفي ومن السائد في المنظور اللغوي والأصولي أنَّ الجمع المعرَّف يفيد دلالة العموم وأنَّ اللفظة إذا سيقت بعد نفي دلت على العموم أيضاً؛ فيمكن القول تأسيساً على هذا إنَّ هذه لفظة (الأبصار) في الآية تضمُّ جميعَ أنواعِ الأبصارِ (البصري والذهني) بيد أنَّ الإمامَ لما فسَّرها بالبصر الذهني وقد اكتفى بهذا واستغنى عن القول بالبصر العيني؛ لأنَّ هذا الأخير أبلغ وأجلى لأداء الغرض من الأول فالإبصار الذهني يرد بعد الإبصار العيني بالضرورة فما عجزت العينُ عن إدراكِهِ أدركَهُ العقلُ بالتصوُّر فإذا انتفى التصوّر انتفى البصر العيني تباعاً وضرورةً؛ لهذا اثبتَ الإمامُ دلالة الإبصار الذهني دون العيني فكانت هذه اللفتة من قبل الإمام عليه السلام – أي القول بدلالة

---

(١) الكُليني: الكافي:١/ ٩٩.

الإبصار الذهني دون العيني- لها أثرها المضموني والتصوري (الاختزالي) لدى المتلقي بحيثية أثرى وأبلغ مما لو ذكرَ المعنيين معاً.

على حين - بالمقابل- نجد في تتمَّة الآية أنَّ الله تعالى قادر بمهارة عالية على أنْ يدرك الأبصار جميعاً ويقصد بالأبصار هنا (التصوّر الذهني) أيضاً- فسبحانه وتعالى كم هو عظيم- ذلك بأنَّ إدراكَ أوهامِ الناسِ وتصوراتِهم أمرٌ خفيٌّ مُستبطنٌ لا يمكن أنْ يُعرَفَ البتة بيد أنَّ الله تعالى قادر على معرفته، وهذا دليل قاطع على خالقيته للوجود؛ إذ لا يعرفُ الخلقَ إلا خالقها؛ ولما كانت عملية إدراك العقل لله سبحانه (تصوراً تشخيصياً) أمراً مستحيلاً، وكان إدراك ما في نفوس الناس وما تختلج به تصوراتهم العقلية أمراً عسيراً ومستصعباً عبَّر سبحانه عن الحالين بلفظة (الإدراك)؛ لأنَّ الإدراك يعني اللحاق وهو لا يستعمل إلا لمعنى الفوت والضياع فنلحظ أنَّ فيه دلالةَ التلهُّفِ والإسراعِ، فيكون استعمال هذه المفردة ملائماً تاماً للدلالة العامة للآية فالمعنى لا يلحقنَّ أحدٌ منكم البتة بالله تعالى رؤيةً مهما تلهَّف وأسرع؛ لأنَّ الأمرَ فائتٌ على الجميع، وكذا الحال لقوله (وهو يدرك الأبصار) فالمعنى إنَّ هذا اللحوق بالأبصار أمرٌ صعبٌ فائتٌ على الجميع فهو من المستحيل بمكان ما يدعو إلى أنْ يعبرَ عنه تعالى بلفظة (الإدراك) ولكن على الرغم من استحالة هذا الأمر وفقدان القدرة لدى الجميع على بلوغه والوصول إليه فإنَّ الله تعالى قادر عليه؛ بل هو الذي يدرك الأبصار جميعاً في كل زمان وفي أي مكان كانت، وهذا يدل على مدى استطالته وسيطرته سبحانه على مخلوقاته هذا من جهة، أما من جهة أخرى فإنَّه يُثْبِتُ بأنَّ الله تعالى حقّاً لا تدركه الأبصار ولا تبلغ كنهَهُ كبارُ العقولِ وروائعُ التصوراتِ والأوهامِ[1]؛

---

(١) ينظر: سيروان عبد الزهرة الجنابي: منهج تفسير القرآن بالقرآن في مرويات الكافي للشيخ الكُليني، ←

بهذا نجد أنَّ الإمام الصادق عليه السلام قد أثبَتَ بتفسير النص لأخيهِ- وبها لا يقبل الشك والجدال- أنَّ الله تعالى لا يمكن لأيِّ أحدٍ أن يدركَهُ بعقله فضلاً عن مقدرته في أنْ ينظرَ إليه أو يحدُّه ببصره، وتأسيساً على منطق رواية الإمام الصادق عليه السلام نجد أنَّ محصلة التفسير الدلالي العميق لآية منع (الأبصار) تنفي تماماً القول بإمكانية رؤية الله تعالى تجسيداً أو أنَّ ثمة أحداً يُمكنُهُ رؤية الله تعالى في الدنيا أو في الآخرة البتة.

المبحث الرابع:
حل إشكال نسبة لفظة (يديَّ) إلى الله تعالى:

إنَّ القولَ بمسألةِ تجسمِ الله تعالى من عدمها كانتْ وما زلتْ تمُثلُ موضعَ خلافٍ وميدانَ اختلافٍ بينَ العلماء؛ فمنهم مَنْ أجازَ تجسيمَهُ سبحانه ومنهم مَنْ منعَ ذلك البتة، فأما المجيزون فقد قرؤوا دلالة الألفاظ المعبرة عن الأعضاء في النصوص القرآنية على منحى الحقيقة دون المجاز، فالاقتناع بدلالة اللفظ المنسوب إلى الله تعالى في التعبير القرآني بأنَّه حقيقة أم مجاز هو ميدانُ الاختلافِ في تحصيل نسبة التجسيم لله تعالى من عدمها؛ ذلك بأنَّ المجيزين قرؤوا دلالة (اليد) في قوله تعالى ﴿قالَ يا إبليس ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعالِينَ﴾[1] على سبيل الحقيقة؛ إذ حَسَبَ بعضُهم أنَّ دلالة (بِيَدَيَّ) – المنسوبة إلى الله تعالى بفعل إضافتها إلى

(بحث منشور) في وقائع المؤتمر العلمي لتكريم ثقة الله الكُليني المنعقد في الجمهورية الإيرانية – قم المقدسة/ نيسان/ ٢٠٠٩م.

(١) سورة ص: ٧٥.

(الياء) التي تمثلُ الذاتَ الإلهيةِ في الآيةِ الكريمةِ – هي دلالة حقيقية؛ إذ تعني إنَّ الله تعالى له يدان كيَدي البشر ومن ثمة هو مُجسَّم بالمحصلة، فالحديث في الآية لإبليس والمقصود بالخلق هو آدم(عليه السلام) يقول الآلوسيُّ: ((إنَّ الآية من المتشابه عند السلف وهم لا يجعلون اليد مضافة إليه تعالى بمعنى القدرة...؛ بل يُثبِتُونَ اليَدَ له عزَّ وجلَّ كما أثبتَها لنفسِهِ))[1] في النص الكريم على منحى الحقيقة.

إنَّ هذا التوجيه التفسيري يفضي إلىّ القول بأنَّ لله تعالى يَدينِ كما هو مذكور في الآية الكريمة، وأنَّ الانسياقَ وراء هذا القول يؤولُ بالمحصلة إلى القول بتجسم الله تعالى وهذا محال على الله مُطلقاً؛ من هنا جاءت المقولةُ التفسيريةُ للإمام الصادق(عليه السلام) ناقدةً لهذا المنطق التفسيري الغريب ومُعيدةً النصاب الدلالي إلى أصله حين سُئلَ الإمامُ(عليه السلام) عن معنى لفظة (بِيَدَيَّ) في الآية الكريمة؛ إذ روي ((عن محمد ابن مسلم قال: سألتُ أبا جعفر (عليه السلام) فقلتُ: قوله عز وجل: ﴿يا إبليس ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾، فقال: اليد في كلام العرب: القوة والنعمة، قال الله: ﴿وَاذْكُرْ عَبْدَنا داوُدَ ذَا الأَيْدِ﴾[2] وقال: ﴿وَالسَّماءَ بَنَيْناها بِأَيْدٍ﴾[3] أي بقوة، وقال: ﴿وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ﴾[4] أي قواهم؛ ويقال: لفلان عندي أيادي كثيرة أي فواضل وإحسان، وله عندي يد بيضاء أي نعمة))[5].

---

(١) الآلوسي: روح المعاني: ٢٣/ ٥٠.

(٢) سورة ص: ١٧.

(٣) سورة الذاريات: ٤٧.

(٤) سورة المجادلة: ٢٢.

(٥) المجلسي: بحار الأنوار: ٤/ ٤، والطباطبائي: الميزان: ١٨/ ٣٨٣- ٣٨٤، وينظر: الجزائري: نور البراهين: ١/ ٣٨٩، والشاهرودي: مستدرك سفينة البحار: ١٠/ ٥٨٦

عند النظر في مقولة الإمام عليه السلام نجد أنَّ المراد من (يديَّ) في الآية الكريمة ليس اليدينِ الحقيقيتينِ العضويتينِ كما هي الحال عند الإنسان؛ بل إنَّ هذا التعبيرَ مجازيَّ شائعُ الاستعمالِ في كلامِ العربِ وسائغُ الجريانِ على سُنَنِها في الخطاب؛ إذ المراد القوة والنعمة والقدرة؛ فالخطاب في الآية الكريمة موجهٌ إلى إبليس على سبيل الاستفهام الإنكاري في قوله تعالى ﴿ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾؛ وفي الوقت نفسه امتزجت مع هذا الاستفهام دلالة التوبيخ، فهو ((استفهام توبيخ وإنكار))[1] في آنٍ معاً، ودليل هذا التوبيخ هو استعماله سبحانه لفظة (بِيَدَيَّ) على سبيل التثنية إشارة إلى شدة عنايته بخلق آدم عليه السلام إلى الحد الذي استعمل في إنشائه وخلقه كلتا يديه لا يد واحدة – على سبيل التجوز– ذلك بأنَّ استعمال اليد على صيغة التثنية دون الإفراد فيه دلالة جلية على شدة الاهتمام في بيان قيمة المخلوق ومدى مكانته عنده سبحانه إلى الحد الذي أمرَ معه الملائكةَ بالسجودِ ووبخَ إبليسَ لعدمِ امتثالِهِ للأمرِ، فكان استعمال اليدين – هنا–من باب بيان شدة المعصية الذي ارتكبها إبليس وعظم الموقف السيء الذي وضعَ فيه نفسَهُ برفضه للسجود لآدم؛ إذ بيَّنَ سبحانه بلفظة (بِيَدَيَّ) ميديات قدرته العظيمة التي تجسَّدت في خلق آدم عليه السلام؛ إذ ((عبَّرَ عن ذلك الخلق بأنَّه بيد الله استعارة تمثيلية لتقريب شأن الخلق الخفي البديع))[2]؛ وعلى الرغم من هذا عظمة هذا الخلق وروعته تستكبر يا إبليس من أنْ تسجدَ لي شكراً وإجلالاً لما خلقت؛ إذن يجبُ أنْ تستحقَ العذابَ؛ من هنا تكون دلالة لفظة (بِيَدَيَّ) – بناءً على توجيه الإمام الصادق عليه السلام–تشتملُ على معنى القدرة عموماً وروعة الخلق والصناعة

(١) البغوي: معالم التنزيل: ١/ ١٠٢.

(٢) ابن عاشور: التحرير والتنوير: ١/ ٣٥٤٤.

الإلهية خصوصاً؛ فهي ((صفة سُمِّيت الجارحة بها مجازاً ثم استمر المجاز فيها حتى نُسيت الحقيقة، ورب مجاز كثير استعمل حتّى نُسيَ أصله وتُركِتْ صفته والذي يلوح من معنى هذه الصفة أنَّها قريبة من معنى القدرة إلا أنَّها أخص والقدرة أعم كالمحبة مع الإرادة والمشيئة فاليد أخص من معنى القدرة ولذا كان فيها تشريف لازم))[١].

وعند المعاودة إلى نص الإمام الصادق عليه السلام نجده لم يُدلِ بدلالة (بِيَدَيَّ) في الآية بمعناها المبتغى فعلاً في هذا الموطن ويكتفي بذلك؛ بل استعملَ مبنى تفسير القرآن بالقرآن لإثبات أحقية هذه الدلالة لـ (بِيَدَيَّ) وحقيقتها المطلوبة في النص الكريم، كقوله تعالى ﴿وَاذْكُرْ عَبْدَنا داوُدَ ذَا الأَيْدِ﴾ فالمراد ذو القوة والنعمة العظيمة[٢]؛ واستعمال لفظة (أيد) في الآية الكريمة على سبيل الجمع صياغة لدليل قاطع على أنَّها لا تعني اليد الحقيقية؛ إذ من المحال القول بأنَّ داوود كانت لديه أكثر من يدينِ اثنتينِ، فكان في هذا المصداق الاستشهادي من الإمام سندٌ جليٌّ على أنَّ لفظة (بِيَدَيَّ) في الآية موضع البحث لا تدل على اليد الحقيقية (العضو المعروف)، واستشهد الإمام بقول تعالى أيضاً ﴿وَالسَّماءَ بَنَيْناها بِأَيْدٍ﴾ فالأيدي هنا تدل على مضمون القوة لأنَّها تتعلق بمضمون البناء للسماء[٣]، ولما كان خلق السماء بهذه الحيثية العظيمة بما فيها من نجوم وكواكب ومدارات وجبَ -والحال هذه- استعمال لفظة (بِأَيْدٍ) على صيغت الجمع ليناسبَ عظمةَ السماءِ وسعتَها، وقد يراد بـ (بِأَيْدٍ) معنى النعمة أيضاً

(١) الزركشي: البرهان في علوم القرآن: ٢/ ٦٨، السيوطي: الإتقان في علوم القرآن:٢/ ١٨.

(٢) ينظر: الطبرسي: مجمع البيان: ٨/ ٣٤٩، والنحاس: معاني القرآن: ٦/ ٨٩، والثعالبي: تفسير الثعالبي: ٥/ ٥٩.

(٣) ينظر: قطب الدين الراوندي: النوادر:٢٤٨، والطوسي: التبيان: ٨/ ٥٤٩، و٩/ ٣٩٤.

بدلالة (موسعون) في نهاية الآية؛ ذلك بأنَّ تمام الآية هو ﴿وَالسَّماءَ بَنَيْناها بِأَيْدٍ وإنّا لَموسِعُونَ﴾، يرى الطباطبائي أنَّ معنى (بِأَيْدٍ) يحتمل كلا المعنيين (القدرة والنعمة) معاً؛ إذ يقول: ((كلٌّ من المعنيينِ يتعينُ لقوله: (وإنا لموسعون) ما يناسبه من المعنى، فالمعنى على الأول: والسماء بنيناها بقدرة لا يوصف قدرها وإنا لذو واسعة في القدرة لا يعجزها شيء، وعلى الثاني: والسماء بنيناها مقارناً بناؤها لنعمة لا تقدر بقدر وإنّا لذو واسعة وغنى لا تنفد خزائننا بالإعطاء والرزق نرزق من السماء من نشاء فنوسع الرزق كيف نشاء))[1].

ومن المصادق التي أوردها الإمامُ كذلك قوله تعالى ((وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ)) فالمبتغى سندهم وقواهم بروح منه، ففي كلِّ هذه المواضع نجد أنَّ استعمال (اليد) لا يُرادُ منه الجارحة المعروفة؛ بل المراد القوة والقدرة وروعة الخلق والتأييد والإسناد؛ من هنا نفهم بأنَّ ليس كلُّ استعمال لليد في التعبير القرآني لابدَّ من أنْ ينصرفَ إلى دلالة العضو؛ ذلك بأنَّ قرينة المقام وإشارات السياق التي وردت فيها تلك اللفظة هي التي توحي جزماً بأنَّها تدل على القوة والقدرة، ولو كانت عند الله تعالى يدٌ كما يقول ذلك بعض القائلين بالتجسيم؛ فإنَّه يمكن أنْ ((نقول لهؤلاء ماذا تقولون في قوله تعالى﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[2] بإفراد اليد، مع قوله ﴿لِما خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[3] بتثنيتها، ومع قوله ﴿وَالسَّماءَ بَنَيْناها بِأَيْدٍ﴾[4] بجمعها، فإذا كنتم تعلمون النصوص على ظواهرها حقيقة فأخبرونا أ لهُ يدٌ واحدةٌ بناءً على الآية الأولى أم له يدانِ

(١) الطباطبائي: الميزان: ١٨/ ٣٨١.

(٢) سورة الفتح: ١٠.

(٣) سورة ص: ٧٥.

(٤) سورة الذاريات: ٤٧.

اثنتانِ بناءً على الآية الثانية أم له أيدٍ أكثر من اثنتين بناءً على الآية الثالثة))[1] مالكُم كيف تَحكمونَ.

أما قوله تعالى ﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[2] فإنَّ القاريء لهذا النصِّ يقفُ على قوله ﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ حيث عبَّرَ سبحانه عن قدرته باليد وهذا تعبير مجازي كنائي غاية في الروعة والإبداع[3]، ويتأتى إبداعه من وجهين الأول هو أنَّ اليد أساس القدرة وسببها فلولا اليد ما تحقق مظهرٌ من مظاهر القوة والقدرة والسيطرة على الأشياء، ويبدو أنَّ الله تعالى قد ساقَ دلالة القدرة بلفظة (اليد) لتقريبَها إلى الذهان باعتبار أنَّ اليد هي مصدر القوة عند الإنسان فلمّا وَصفَ سبحانه سلطتَهُ باليد كان هذا الوصفُ أقربَ إلى القبولِ في التَّصورِ العقلي للإنسان؛ لأنَّ هذا المعنى صورةٌ مُستوحاةٌ من حياته وممارساته اليومية هذا من وجه، ومن وجه آخر أنَّ تعبيرَهُ سبحانه عن قدرته باليد الواحدة فيه دلالةٌ ترهيبيةٌ ومعنى تضخيمي عميق؛ ذلك بأنَّه قال ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ حيث جمع أيديهم دفعةً واحدةً وأفرد يدَهُ، فكان في إفراده ليدِهِ معنى تعظيميٌّ يرتسم في نفس المتلقي من أنَّ اليد الواحدة لله تعالى هي أعظم من أيديهم جميعاً حيث تغطي أيديهم وتسيطرُ عليها؛ لأنَّها اليدُ الـمانَّةُ عليهم بنعمة الإسلام وهي القادرة على نصرتهم ومساندتهم ضد أعداء الدين فما بالُكَ لو استعملَ سبحانه كلتا يديه؛ من هنا توحي لفظة اليد الواحدة بأنَّه تعالى يجمع بين صفتي السلطة والقدرة على النصرة في آنٍ معاً فهو مُتسلِّط على الناس جميعاً بيد واحدة وهو قادر على نصرة المسلمين واتباع

(١) الزرقاني: مناهل العرفان في علم القرآن: ٢/ ٢١٢.

(٢) سورة الفتح: ١٠.

(٣) ينظر: الطباطبائي: الميزان: ١٨/ ٢٧٥، والآلوسي: روح المعاني: ٢٦/ ٩٦.

الرسول الكريم بجزء يسير من قوته وقدرته - إذا صحَّ التعبير تجوُّزاً- فهو مُهيمِنٌ على العباد ومُتفوقٌ عليهم، فما شأنُ سلطة هذا الرب العظيم؟!؛ من هنا تعطي الدلالة الكنائية لليد الواحدة معنى الاطمئنان للمسلمين من أنَّ الله تعالى ناصرهم وهو المسيطر على مجريات الأمور جميعاً فلا يخشوا شيئاً ولا يخافوا من أمر سواه.

ويبدو أنَّ الله تعالى قد ناسبَ بشكلٍ واضحٍ جداً بين استعماله للمجاز باليد للدلالة على القدرة ومضمون السياق الذي وردَ فيه هذا المجازُ؛ إذ إنَّ سياق الخطاب هو للذين عاهدوا الرسول صلى الله عليه وآله في بيعة العقبة[1]، فلما أراد سبحانه أنْ يبينَ لهم أنَّه أقوى من قوى الشرك وأنَّه قادرٌ على أنْ يُهلِك الجميعَ وظَّفَ الإفراد في اليد للإشارة إلى مضمون السلطة والقدرة التي هي من خصوصياته وليبينَ لهم بأنَّ سلطته ومقدرته تتجاوزُ كلَّ شيءٍ وتفوقُ كلَّ قوى إلا إنَّه يريد منهم أنْ يجاهدوا ويصبروا على الأذى حتّى يفتحَ سبحانه على يديهم شيوع الإسلام وإحقاق الحق وإعلاء كلمته فهو لا يحتاج إلى أحد؛ بل يبتغي دفع الناس إلى الصبر والجهاد ليعرفوا قيمة دينهم وغاية كتابهم المعجزة الكبرى؛ وليثبِتُوا على ما عاهدوا الله عليه[2].

أما قوله تعالى ﴿لِما خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[3] فنجد فيه أنَّ الله سبحانه قد استعمل (اليد) على سبيل التثنية؛ وإنما جاءت التثنية لـ (اليد) هنا لأنَّ الله سبحانه وتعالى يتحدثُ في هذا الموضع عن خلقه لآدم عليه السلام وهذا الخلق إنما هو مكمنُ

---

(١) وَرَدَ هذا القول على سبيل التَّجوُّز الكلامي لغرض الإيضاح والإبانة.
ينظر: الشوكاني: فتح القدير: ٢/ ٢٩.

(٢) ينظر: سيروان عبد الزهرة الجنابي: مقالات تحليلية في الخطاب القرآني - دراسة من منطق دلالي: ٨٦- ٨٧.

(٣) سورة ص: ٧٥.

الإعجازِ وموضعُ التبجيلِ لله تعالى بناءً على روعة ذلك الإنشاء وحسن تصويره لآدم عليه السلام إبداعاً؛ فلما كان الأمر كذلك وَجَبَ -والحال هذه- أنْ ترد (اليد) على صيغة المثنى؛ ليُبيِّنَ سبحانه بأنَّه اعتنى بهذا الخلق أيما اعتناء إلى الحد الذي استعمل فيه كلتا يديه – تجوزاً- واستعمال اليدين معاً في أداء شيءٍ ما يُظهر ذلك الشيء بأبرعِ صورةٍ وأجلِّ تكوينٍ من أنْ يستعملَ اليد الواحدة في صنعِ ذلكَ الشيءِ نفسِه؛ إذ اليد الواحدة تحتاج إلى ما يعينُها، فإذا ما اشتركتا – اليدان- معاً تَجلَّت الروعة وتجسَّدت البراعة في الصُّنع؛ فلما أراد سبحانه بيان هذا الملحظ- أي العظمة في خلق آدم عليه السلام حتّى يستحقَ السجود له سبحانه إجلالاً له لهذا الخلق العظيم-استعملَ (اليد) مُثنى لبيان مديات قدرته في هذا الخلق.

أما قوله تعالى ﴿وَالسَّماءَ بَنَيْناها بِأَيْدٍ﴾ فإنَّ استعمالَ الجمعِ لـ (أيدٍ) في الآية الكريمة مناسبٌ جداً لمضمون الآية؛ ذلك بأنَّ النصَّ الكريمَ يتحدثُ عن عظمة خلق السماء ولما كانت السماءُ مهولةَ الخلقِ عظيمةَ التكوينِ مُتناهيةَ السعةِ؛ وَجَبَ-من هنا- أنْ يصيغَ سبحانه عملية خلقه لها باستعمال الجمع لـ (إيد) ليُبيِّنَ بأنَّ هناك أكثر من يدٍ قد اشتركت في بنائها حتّى غدَتْ على هذه الصورة من الروعة في الخلق والعظمة في السِّعة والإبداع في التَّصوير والجلالة في النظام الـمُنَسِّقِ لكواكبها والرابط لإبعادها المترامية، فلما كانت عظمةُ خلقِ السماءِ أجلَّ من عظمة خلق الإنسان؛ لم ترد لفظة (يد) على صيغة التثنية كما هي الحال مع خلق الإنسان؛ بل وردت لفظة (يد) على صيغة الجمع؛ فقال سبحانه: (إيد)؛ ليُظهرَ للمُتلقي سمة الروعة التي لا حدَّ في خلق السماء؛ إذ يقول سبحانه ﴿أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقاً أَمِ السَّماءُ بَناها ﴿٢٧﴾ رَفَعَ

سَمْكَها فَسَوَّاها ﴿٢٨﴾ وَأَغْطَشَ لَيْلَها وَأَخْرَجَ ضُحاها﴾[1]؛ فكأنَّ سبحانه أرادَ أنْ يُقدِّمَ للعقل الإنساني مضموناً ينصُّ على أنَّ مثلَ هذا الخلق العظيم لا يمكن ليدٍ واحدةٍ أنْ تقوم به؛ بل لابدَّ من وجود إيدٍ كثيرةٍ حتّى يغدو بهذه الشاكلة، وما هذا التعبير إلا كناية عن القدرة والإبداع في الخلق وليس ثمة إيد لله تعالى البتة؛ ذلك بأنَّ الله تعالى ﴿إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾ فَسُبْحانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[2].

من هنا يثبت بناءً على مقولة الإمام الصادق ﵇ واستدلالاته بالنصوص القرآنية أنَّه ليست ثمة يدٌ لله تعالى البتة، وأنَّ الله تعالى لا تجري عليه فكرةُ التجسيمِ مُطلقاً؛ لأنَّه أجلُّ من هذا وأقدسُ عظمةً؛ تعالى الله سبحانه عن ذلك علواً كبيراً.

---

(١) سورة النازعات: ٢٧- ٢٩.

(٢) سورة يس: ٨٢- ٨٣.

المبحث الخامس:
حل إشكال القول بالإذن بالإيمان من الله تعالى:

إذا كان العقلُ البشريُّ يتباينُ على وفق قدرته ونطاقه المعرفي في فهم الدلالة التفسيرية للنص القرآني فإنَّ هذا يدعو بالضرورة إلى الإقرار بوجود إشكالات دلالية قد تواجهُ المتلقي في مسيرةِ فهمِهِ لنصٍّ ما، وهذه المحصلةُ تعدُّ من الطبيعي بمكان ما زال هناك تفاوتٌ في الطاقاتِ العقليةِ التي تقرأ النصَّ الواحدَ من التعبير القرآني المعجز؛ ومن هنا تتجلّى الإشكالاتُ وتظهرُ التساؤلاتُ في نطاقِ بيانِ النصِّ، وكان من بين تلك التَّوقُّفات المضمونية ما بادرَ به المأمونُ سائلاً الإمام الرضا عليه السلام عن إشكالِ إذنِ الله تعالى إلى العباد بالإيمان؛ إذ وردَ أنَّ المأمون قال للإمام الرضا: ((يا بن رسول الله فما معنى قول الله عز وجل: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾[1]، فقال الرضا عليه السلام: قالوا لرسول الله صلى الله عليه وآله: لو أكرهتَ يا رسول الله مَنْ قَدَرْتَ عليه من الناس على الإسلام لكثُرَ عددُنا وقوينا على عدونا، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: ما كنتُ لألقى الله عزَّ وجلَّ ببدعةٍ لم يحدثْ إليَّ فيها شيئاً، وما أنا من المتكلفين، فانزل الله تعالى عليه يا محمد ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً﴾ على سبيل الإلجاء والاضطرار في الدنيا كما يؤمنون عند المعاينة ورؤية البأس في الآخرة، ولو فعلتَ ذلك بهم لم يستحقوا منّي ثواباً ولا مدحاً لكني أريدُ منهم أنْ يؤمنوا مختارينَ غيرَ مضطرينَ ليستحقوا منّي الزُّلفى والكرامة ودوام الخلود

---

(١) سورة يونس: ٩٩.

في جنه الخلد ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ وأما قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾[1]، فليس ذلك على سبيل تحريم الإيمان عليها، ولكن على معنى أنَّها ما كانت لتؤمن إلا بإذن الله وإذنه أمره لها بالإيمان ما كانت مكلفة متعبدة والجاه إياها إلى الإيمان عند زوال التَّكليف والتَّعبد عنها؛ فقال المأمون: فرَّجت عنى يا أبا الحسن فرَّجَ عنك))[2].

فعند النظر نجد أنَّ المأمون كان يحسبُ من فهمه لهذه الآية الكريمة أنَّ النفسَ البشريةَ لا يمكنُها أنْ تؤمنَ حتّى يأذنَ اللهُ تعالى لها بذلك فليس من حقِّها الإيمان من دون موافقة منه سبحانه بمنحها الإذن أما إذا آمنَتْ من دون موافقة من الذات الإلهية العليا فإنَّ هذا يؤول بها إلى العقاب دون الرضا والقبول، وقد عَلِمَ الإمامُ عليه السلام أنَّ هذا الفهمَ التَّصوري السطحي هو الذي بَدَرَ في ذهن المأمون؛ لهذا بادرَهُ بالفهم الدلالي الصحيح للآية حيث أوضحَ له أنَّ قوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ لا يعني البتة بأنَّه لابدَّ من موافقة من الله تعالى حتّى يجيزَ إيمان الإنسان وبخلافه يُحَرِّمُ الإيمان عليها؛ أي إنَّ الإنسانَ إذا دخلَ بالإيمانِ من دون إذنه تعالى فإنَّ إيمانَهُ يعدُّ مُحرَّماً–والحال هذه– بل يُحاسَبُ عليه ويُعاقَبُ تجرُّما؛ ليس هذا هو المبتغى مطلقاً؛ بل المراد بالإذن في هذا الموضع كما يرى الإمامُ هو (أمره لها بالإيمان) ولا يكون هذا الأمر إلا عن طريق توافر البراهين والأدلة الداعية إلى الإيمان بالله تعالى؛ فالله سبحانه خلق داعي تقبل الإيمان عند الإنسان وهو (العقل)، ومن ثم بسطَ له الحججَ والبراهينَ والآياتِ ليستدلَ بها على وجوده، فكأنَّه

---

(١) سورة يونس: ١٠٠.

(٢) الصدوق: عيون اخبار الرضا:١/ ٨٢.

أمرَهُ بهذه البراهين بالإيمان به إلزاماً؛ من هنا أذِنَ بنزول هذه الأدلة ليدخلَ الإنسانُ إلى نطاق الإيمان فكأنَّه أذِنَ له بالإيمان بالمحصلة النهائية؛ ذلك بأنَّ لفظة (الإذن) من باب المشترك اللفظي في التداول اللغوي؛ فهي تحتمل أكثر من معنى في وقت معاً، والذي يشيرُ إلى معناها الأصل أو المراد منها تحديداً في السياق هي القرائن الكاشفة الحافة بها؛ إذ من المحال بمكان أنْ نقولَ إنَّ الله تعالى يأذنُ للمرء بالإيمان وإذا لم يأذنْ له وفي نفسِ الأخيرِ رغبةٌ عارمةٌ إلى الدخول في الإيمان، فإنَّ إيمانَ ذلك المرءِ الراغبِ يُعدّ حراماً لعدم شموله بمشروعية إذن الله تعالى لذلك الإيمان.

ويبدو أنَّ الطوسي قد أدركَ حقيقةَ هذه الدلالة التي أثبتَها الإمامُ الرضا، وذلك في قوله في معرض تفسيره لهذه الآية الكريمة: ((ومعنى قوله ﴿وَمَا كَانَ لنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ إنَّه لا يمكن لأحدٍ أنْ يؤمنَ إلا بإطلاق الله له في الإيمان وتمكينه منه ودعاءه إليه بما خلق فيه من العقل الـمُوجِب لذلك))[1].

ومن اللطيف في التعبير القرآني المقدس أننا نجد – بعد التأمُّل- أنَّ الحيثية التركيبية التي صيغت بها الآية الكريمة – موضع الإشكال- كانت في غاية الروعة في استظهار نعمته سبحانه على عبادة من جهة وبيان عدالته السماوية من جهة أخرى، فأما بيان نعمته فيمكن في أنَّ النص قد صيغ على هيأة النفي الكون المطلق في قوله ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ ذلك بأنَّ (ما) إذا تصدَّرَتْ (كان) دلتْ على النفي المطلق فإذا ما وردت (اللام) بعد كان دل ذلك على نفي الفعل والقصد معاً، ففارق بين قولك (ما كانت نفس أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللهَّ) وقوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إلا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾

(١) الطوسي: التبيان:٥/ ٤٣٠.

بزيادة (اللام)، فعلى الرغم من أنَّ كلا التعبيرين يدل على النفي المطلق، غير أنَّ التركيب الثاني أبلغ في النفي من الأول؛ وذلك بأنَّ ورود (اللام) يدل على نفي الفعل والقصد معاً، على حين أنَّ تجرد التركيب منها يدل على نفي الفعل فحسب دون نفي القصد معه، فقولك (ما كان ليفعل)؛ ((يفيد نفي القصد للقيام بالفعل مُطلقاً، فهي أبلغ من قولنا: (ما كان يفعل) التي تفيد النفي المطلق لجميع الأكوان، فنفي القصد ابتداءً أبلغ وأقوى من النفي المطلق لإثبات الفعل في جميع الأكوان، وإنْ كان كلاهما للنفي المطلق إلا انَّهما يتفاوتان في قوة النفي، فنفي القصد ابلغ من نفي الفعل وإنْ كان في الأكوان كافة، فقد يكون هناك قصدٌ لأداء الفعل إلا انَّه لا يفعله في جميع أكوانه فيكون نفيه مطلقاً، فما بالك إذا لم يكن هنالك قصدٌ أصلاً لأداء الفعل، لا في جميع الأكوان ولا في غيرها، أليس نفي القصد بهذا أبلغ؟!))[1] من هنا تتأتى نعمته سبحانه في أنَّ المرء لم يكن في نيته وقصده الهداية إلى الإيمان ما لم ينزل سبحانه الأدلة التي تنيرُ له الدربَ إلى ذلك وهذه بحد ذاتها نعمة عظيمة شملها سبحانه لعباده فهو ينزل إليهم البراهين ويسندهم بالعقل المتلقي لتلك البراهين؛ ومن ثمة يمدُّهم بالبركات والنعم التي تعينهم على أداء فرائض الإيمان وتساعدهم على أداء متطلبات المبتغى المساوي وصولاً إلى نيل ثمرة الإيمان؛ ومن بعد ذلك يدخلهم الجنة بداعي إيمانه؛ فهو في كلِّ هذا متفضلٌ عليهم في كلِّ شيء بـ (الأدلة والعقل ومساندات الأداء الإيماني)، ومن ثمة بالثمرة الجزائية الرائعة التي يمنحها إليهم.

أما منفذ عدالته سبحانه فيمكن في أنَّه لا يُعاقِبُ أي أمريء ما لم يرسل إليه الحجج والموثقات التي تدعوه إلى الإيمان فيأذن له بالإيمان عن طريقها؛ فإنْ

(١) سيروان عبد الزهرة الجنابي: الإطلاق والتقييد في النص القرآني- قراءة في المفهوم والدلالة: ٩٦.

أبى فيحقَّ عليه العذابُ مُطلقاً، وإنْ تفهَّمَ وأدركَ جزاه الله سبحانه عن ذلك خيراً ونعيماً؛ وبهذا نجد عدالة الله سبحانه متحققة-وذلك تحديداً- بإذنه بالإيمان عن طريق برهنة الإيمان بالدليل والسند العقلي والنفسي المقنع مُطلقاً، وهذا بالضبط ما أشارَ إليه الإمامُ الرضا عليه السلام في حلِّه للإشكال التفسيري التي وقع به المأمونُ ابتداءً.

المبحث السادس:
حل إشكال القول بغواية النبي آدم عليه السلام:

إذا كان السائدُ في منظور مناهضي العصمة أنَّ الأنبياء جميعاً خاضعون إلى هذا المنطلق فإنَّه يمكن القول-والحال هذه- إنَّ أولَ نبيٍّ كان عُرضَة للطعن والإقصاء عن سمة العصمة هو النبي آدم عليه السلام فهو أول نبيٍّ أرسلَهُ سبحانه إلى الناس؛ وبهذا فهو أول نبيٍّ يُتَّهَمُ بالخطأ ويدخلُ في نطاق المعصية ليتجرَّدَ من مفهوم العصمة ويُنأى به خارجَ أسوارِها؛ إذ أُتُّهِمَ عليه السلام بالعصيان لله تعالى والخروج على طاعته سبحانه وذلك تحديداً في قوله تعالى ﴿فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ﴿١٢١﴾ ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى﴾[1] فقوله (عصى) في النص تدل دلالة واضحة على أنَّ آدم قد اقترف ذنباً في أكله من الشجرة التي نهى الله تعالى عن الأكل منها؛ فالفعل هنا يحمل دلالة الإجتراء على الله سبحانه؛ ومن هنا فإنَّ آدم يدخلُ في حيزِ الخطيئة؛ إذ يرى الشوكانيُّ أنَّ آدم مخطيءٌ لأَنَّه اجترح ذنباً بحقِّ الله تعالى؛ إذ ((عصاهُ بالأكل من الشجرة ((فغوى)) فضل

---

(١) سورة طه: ١٢١- ١٢٢.

عن الصواب أو عن مطلوبه وهو الخلود بأكل تلك الشجرة))[1] والدليل على عصيان آدم هو مجيء فعل التوبة منسوب إلى الله تعالى في النص الذي تلا هذه الآية حيث قال سبحانه ﴿فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ أي إنَّ الله قد تابَ على آدم لداعي اقترافه ذنب الأكل؛ وأنَّ استعماله سبحانه للشبة الجملة (عليه) لدليل حاسم على أنَّ الذي طلب التوبة هنا هو آدم عليه السلام لا غير؛ ذلك بأنَّ مرجعية الضمير الهاء في قوله (عليه) يعود على آدم الذي هو محور دلالة السياق في الآية ومن المحال بمكان أنْ يقالَ إنَّ هذا الضمير يعود على الله تعالى عقلاً ومنطقاً وخطاباً، وللرد على هذه الشبهة يمكن القول إن آدم عليه السلام كان مع زوجه في الجنة ولا من رسالة ولا مُرسَل؛ لهذا لم يجرِ الاختبار لآدم على الأرض بعدُ؛ حتى يُعرَفَ بأَنَّه معصوم من الوقوع في الخطيئة أم أَنَّه قابل لها؛ وهل تتحقق الرسالة ((التكليف السماوي للنبي)) إلا على الأرض ((ميدان الرسالة)) ومَنْ يُرسَلُ إليهم ((نطاق الرسالة))؛ إذ ليس الأمر منوطاً بالرسول أو النبي متّى وجد وأينما وجد؛ لذا نحسبُ أنَّ العصمة ترافقُ النبيَّ في حال بعثته للناس أي حينما يكون في محل التعامل مع الآخرين، فهنا يظهرُ ميدانُ العصمةِ وينتفي الشيءُ بانتفاءِ موضوعِهِ مطلقاً.

والظاهر لدينا أنَّ الإمام الرضا عليه السلام قد أوفى القول في تبرئة آدم من تهمة العصيان المنسوبة إليه في هذه الآية واثبات العصمة له وذلك حينما ردَّ علي بن الجهم في حضرة المأمون؛ حيث روي ((أنّ المأمون العباسي جمعَ للإمام عليّ ابن موسى الرضا عليه السلام أهل المقالات من أهل الإسلام والديانات من اليهود والنصارى والمجوس والصابئين، وكان فيهم عليُّ بن الجهم من أهل المقالات الإسلاميين، فسألَ الرضا عليه السلام وقال له: يا ابنَ رسولِ الله! أتقول

(١) الشوكاني: فتح القدير: ٣/ ٥٥٨.

بعصمة الأنبياء؟! قال: بلى، قال: فما تعملُ في قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوى﴾؟.... فقال مولانا الرضا(عليه السلام): ويحك يا عليّ! إتّق اللهَ ولا تنسبْ إلى أنبياء الله الفواحشَ، ولا تتأوّل كتاب الله برأيك، فإنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾[1]، أمّا قوله عزّ وجلّ في آدم(عليه السلام): ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوى﴾، فإنّ الله عزّ وجلّ خلق آدم حجّة في أرضه، وخليفته في بلاده، لم يخلقه للجنّة، وكانت المعصيةُ من آدم في الجنّة لا في الأرض، لتتمَّ مقادير أمر الله عزّ وجلّ، فلمّا أُهبط الى الأرض وجُعل حُجّة وخليفة عُصِمَ بقوله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ اللهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحاً وَآلَ إِبرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾[2]))[3] بهذا نجد أنَّ آدم لم يكن في نطاق الاختبار الأرضي أصالةً ولم يكن قد أُرسِلَ إلى الناس بعد؛ فهو ((لم يكن نبياً حينئذ والمدعي مطالب بالبيان))[4]؛ لهذا فإنَّ اقترافه للذنب لايتنافى والقول بعصمته؛ لأنَّ مُستلزمات العصمة مفقودة على وفق هذا التوصيف، إذ لا تتحقق العصمة إلا في موضعها، وليس هذا موضعها البتة لأنَّ آدم كان في الجنة حيث لا أرض ولا أُناس ولا رسالة ابتداءً.

أما من ألزمَ آدمَ(عليه السلام) بوجوب مرافقة العصمة له منذ خلقه بوصفه نبياً وأنَّ النبوة إذا كانت ملازمة للعصمة فإنَّ هذا يحتمُ أنْ يكونَ آدمُ معصوماً منذ الخليقة غير أنّه اقترف خطأً وبهذا فهو ليس بمعصوم أصالة؛ فإنَّه يمكن القول فيه إنَّ دلالة العصيان في هذا الموضع إنما تربط بالشيء المنهي

---

(١) سورة آل عمران: ٧.

(٢) سورة آل عمران: ٣٣.

(٣) عزيز الله عطاردي: مسند الإمام الرضا(عليه السلام): ٢/ ٩٣، والطباطبائي: الميزان: ١/ ١٤٥.

(٤) البيضاوي: تفسير البيضاوي: ١/ ٣٠٣.

عن عصيانه وبمعنى آخر إنَّ دلالة النهي الواردة على آدم مِنْ أنْ يقترب من هذه الشجرة أكان من باب النصح والإرشاد أم أنَّه ورد على سبيل التكليف الإلهي الواجب الأداء؛ إذ إنَّ كثيراً من النصوص والقرآنية ما يخرج فيها النهي أو الأمر عن دلالته الأصل فيدلَّ على معنى آخر غير ملزم للمتلقي في الأداء فعلى سبيل المصداق نجد أنَّ قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلاَ يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللّهُ﴾[1] قد ورد فيه فعلُ أمرٍ وهو قوله ﴿فَاكْتُبُوهُ﴾ بيد أنَّ هذا الفعل على الرغم من أنَّه على هيأة فعل الأمر الواجب الأداء بيد أنَّه لا يشترط فيه الأداء لأنَّه ليس أمراً إلزامياً؛ بل هو أمرٌ وارد على سبيل النصح والإرشاد؛ وبهذا فإنَّ مخالفته لا تدخل صاحبها في نطاق المعصية؛ بل يدخل في نطاق عدم الأخذ بالنصيحة ليس إلا؛ إذ يرى البيضاوي أنَّ الجمهور مُتفقٌ على أنَّ الفعل الوارد في هذه الآية إنما هو استحباب[2]، ومن جهة آخر يقول البغويُّ: ((الأكثرون على أنَّه أمر استحباب فإنْ أمر استحباب فإنْ ترك فلا بأس))[3] فيه ولا ذنب عليه أيضاً، وكذا الحال لدلالة النهي الموجَّهة إلى آدم عليه السلام في مسألة الابتعاد عن الشجرة؛ إذ الكفُّ عنها وردَ على سبيل النصح وغاية الإرشاد دون أنْ يدخل الأمر في الإلزام الشرعي أو وجوب الأداء للمبتغى الإلهي، فالعصيان لآدم ليس عصياناً بمعنى المخالفة بل هو ترك النصح، ذلك بـ ((أنَّ الظاهر من القرآن ومعاجم اللغة أنَّ العصيان هو خلاف الطاعة،... وعلى ذلك فيجب علينا أنْ نلاحظَ الأمرَ الذي خُولِفَ

---

(١) سورة البقرة: ٢٨٢.

(٢) ينظر: البيضاوي: تفسير البيضاوي: ١/ ٥٧٨.

(٣) البغوي: معالم التنزيل: ١/ ٣٤٨.

في هذا الموقف، فإنْ كان الأمر مولوياً إلزامياً كان العصيان ذنباً، وإذا كان أمراً إرشادياً أو نهياً تنزيهياً لم تكن المخالفة ذنباً في المصطلح، ولأجل ذلك لا يصلح التَّمسُّك بهذا اللفظ وإثبات الذنب على آدم عليه السلام))[١] ذلك بأنَّ دلالة النهي أو ((الأمر من الحكيم تعالى قد يكون بالواجب وبالمندوب معاً، فلا يمتنع على هذا أنْ يكون آدم عليه السلام مندوباً إلى ترك التناول من الشجرة، ويكون بمواقعتها تاركاً نفلاً وفضلاً وغير فاعل قبيحاً))[٢] فإذا ما دخلت دلالة النهي إلى نطاق المندوب خرج آدم من باب العصية؛ فـ ((ليس يمتنع أنْ يُسمّى تارك النفل عاصياً كما يُسمّى بذلك تارك الواجب؛ فإنَّ تسمية من خالفَ ما أمر به سواه كان واجباً أو نفلاً بأنَّه عاصٍ ظاهرة، ولهذا يقولون: أمرت فلانا بكذا وكذا من الخير فعصاني وخالفني، وإن لم يكن ما أمره به واجباً))[٣] بهذا نصل إلى أنَّ المعصية يمكن أنْ تُحالَ إلى دلالة مخالفة النصح وأنَّ معنى النهي لآدم إنما سيق على سبيل التوجيه له دون الإلزام، ودليل هذا أنَّ أداء دلالة الأمر والنهي لا يلتزمان صيغة واحدة لتحقيق مُنجزهما المضموني في الخطاب وإنْ كان الأصل فيها (إفعل، ولا تفعل) بيد أنَّ هاتين الصيغتين قد تخرجان من دلالتها على الأمر والنهي وقد تردُ صيغٌ أخرى لتحقق معناهما من دون ذكر صيغتهما الأصل؛ وقد صرَّح بهذا المقرر الشريف المرتضى علناً إذ يقول: ((أما النهي والأمر معاً فليسا يختصان عندنا بصيغة ليس فيها احتمال ولا اشتراك، وقد يؤمر عندنا بلفظ النهي وينهى بلفظ الأمر))[٤] وهكذا دواليك وإنما

(١) جعفر السبحاني: عصمة الأنبياء في القرآن الكريم: ١٠٣.

(٢) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ٢٤

(٣) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ٢٤.

(٤) المصدر نفسه: ٢٦.

الفيصل في معرفة الدلالة وتشخيص وجهتها في الخطاب – في حال استعمال الصيغة لغير وجهتها الدلالية الأصل– هي القرائن إذ تعدُّ علامات سيمائية تسهم في إبلاغ المتلقي المضمون المراد من هذه الصيغة المستعملة بدقة عالية ومهارة توصيلة لاتحيدُ عن مسارها.

أما فيما يخص لفظة (الغواية) فإنَّ المعطى المعجمي لها لا يدل على معنى (الضلال) فحسب؛ بل يدل على معنى (الخيبة) أيضاً؛ يقول الرازي: ((الغَيُّ الضلال والخيبة أيضاً))[1] على حدٍّ سواء، وإذا آمنا بأنَّ معنى المعصية في هذا الموضع لا يدخل في نطاق التكليف الإلهي ومن ثمة فهو ليس مخالفةً لله تعالى على طاعته فإنَّ القول بدلالة التوبة على الخيبة – هنا– ينسجمُ تماماً مع معنى المعصية للنصح لا الأمر الوجوبي؛ ذلك بأنَّ آدم قد أصابته الخيبةُ العظيمةُ بمخالفته لنصيحة الله تعالى لأنَّ هذا كلَّفَهُ أنْ يخرجَ من النعيم إلى أرض الاختبار والمراقبة والشقاء؛ فـ ((الغي في الآية هو خيبة آدم وخسرانه وحرمانه من العيش الرغيد الذي كان مجرداً عن الظمأ والعرى؛ بل من المنغصات والمشقات، وليس كل خيبة تتوجه إلى الإنسان ناشئة من الذنب المصطلح))[2].

أما إذا أخذنا المعنى الثاني للفظة (غوى) وهي الضلالة فإنَّ هذه الضلالة لا يجب أنْ تكونَ بالضرورة مُعبِّرةً عن ذنب مقترف؛ إذ ((ليس كلُّ ضلالٍ معصيةً، فإنَّ من ضلَّ في طريق الكسب أو في طريق التعلُّم يصدق عليه أنّه غوى: أي ضلَّ، ولكنه لا يلازم المعصية))[3] وكذا الحال لآدم فقد ضلَّ في

(١) الرازي: مختار الصحاح: ٤٨٨.

(٢) جعفر السبحاني: عصمة الأنبياء في القرآن الكريم: ١٠٤.

(٣) المصدر نفسه: ١٠٤.

طريق أخذ النصيحة وهذا لا يستلزم الذنب والابتعاد عن العصمة في حال جرى القول بملازمة العصمة له منذ وجوده.

أما الفعل (فَتَابَ عَلَيْهِ) فهي لا تعني بالضرورة أنَّ آدم كان موصوماً بالذنب وأنَّ الله تعالى قد تابَ عليه بعد الاستغفار؛ ذلك بأنَّ متعلق التوبة محذوف والحذف يورث الإبهام وإطلاق المضمون فسبحانه لم يقل: (فَتَابَ عَلَيْهِ لذنبه أو لتقصيره أو لمعصيته)؛ بل أُبقيَ الأمر مفتوحاً لترد جملةٌ من المعاني التي يمكن أنْ تحلَّ في هذا الموضع؛ ولو قيَّدَ سبحانه بمقولة الذنب أو التقصير لفُهِمَ أنَّ آدم قد عصى ربه فعلاً فدخل نطاق الذنب؛ بيد أنَّ حمل فعل التوبة من الله تعالى على الإطلاق يؤول إلى القول إنَّ الحذفَ هنا أنسبُ لتحقيق عصمة آدم وهو أوفق لاحترام مقام النبوة له وحفظه في نفس المتلقي؛ لذا لا وجود للقول بالمعصية ما زال النصُّ بلا ذكر لقيدٍ يثبتُ تلك المعصية؛ بل يمكن توجيه التوبة هنا على أنَّها داخلة في باب الأَوْلى وإشعار النفس بالتَّقصير حتّى وإنْ لم يقترف صاحبها ذنباً؛ لذا استغفرَ اللهَ تعالى فتابَ عليه اللهُ سبحانه وأنَّ النصَّ لم يذكر الاستغفار صراحةً لأنَّه مفهوم بالتَّبادر من الفعل (فتاب)؛ إذ لا تتحقق التوبة من الله تعالى إلا بالاستغفار إليه؛ ذلك بأنَّ ((المعصوم وإنْ كان معصوماً عن ذنوب عموم الناس إلا إنَّ له مستواه الخاص به الذي يشعر من خلاله بمكونه مذنباً أمام الله سبحانه والذي يُسمّى بلغة الـمُتشرِّعة (مخالفة الأَوْلى).... ولا يستطيع العبد مهما أوتي من كمال أنْ يبلغَ حقَّ طاعتِهِ وعظمته؛ بل يبقى الفرق عظيماً بينهما لا محالة فمن اجل الشعور بهذا القصور والتَّقصير يمكن أنْ يستغفرَ المعصومُ))[1] حتّى يسعى إلى طاعته بكلِّ ما أوتي من قوة ولا يرتضي بالواجبات فقط دون

(١) محمد صادق الصدر: الأنظار التفسيرية: ٥٨١.

المستحبات؛ لهذا فهو يُحاسِبُ نفسَهُ على المستحبات للدلالة على كمال عمله في الواجبات من جهة وللدلالة على عدم اجتراحه ذنباً من جهة أخرى؛ فإذا عاتبَ المعصومُ نفسَهُ واستغفرَ من ربه في ترك المستحب فأنّى له أنْ يجتريء على فعل المحرم عقلاً.

ولعل سائلاً يسأل فيقول إذا كان آدمُ غيرَ مُذنبٍ وأنَّ استغفار قد سيق على سمة الشعور بالتقصير مع عدم التقصير واستشعار الذنب مع عدم وجوده- لشدة حبه لله تعالى ورغبته في التقرب إليه- فلِمَ تابَ اللهُ تعالى عليه أليس توبةُ الله تعالى عليه دليلاً على اقترافه الذنب؛ نقول إنَّ الحال ليس كذلك ذلك بأنَّ الله تعالى لما رأى من آدم شدة استغفاره وشعوره بالتقصير سامحه وأبلغه بمغفرته إليه بقوله ﴿فَتَابَ عَلَيْهِ﴾؛ ليحقق بذلك جملة دلالات منها:

أولاً: ورد فعل التوبة من أجل أنْ تسكنَ نفسُ آدمَ فقد ضجَّ آدم بالاستغفار إلى الله لأنَّه علم بأنَّه قد قَصَّرَ في حقِّ الله تعالى بعد أنْ نصحَهُ ولم يأخذ بالنصيحة، ودليل غزارة استغفاره هو استعمال حرف المعنى (ثم) في النص التي تفيد دلالة التراخي في الزمن؛ إذ يقول سبحانه ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ ۝١٢١ ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ﴾[1] فثمة فارقٌ زمنيٌّ بين مخالفة النصيحة والاجتباء من الله تعالى لآدم عبَّر عنها النص بـ (ثم) وهذا يدل على أنَّ آدم بعد مخالفته النصيحة أخذَ يستغفر الله وطالَ استغفارُهُ وكثُرَ حتّى اجتباه ربُّهُ إليه وتابَ إليه، وهذا يدل على شدة استشعار آدم لعظم ما حصلَ حتّى وإنْ كان على سبيل النُّصح دون التكليف وهذه يوميء بوضوح إلى مدى طُهْرِ آدم وعدم رغبته أصالةً في عصيان الله سبحانه البتة، فـ ((التوبة قد تحسن أنْ تقعَ ممن لا يعهد من نفسه قبيحاً على سبيل الانقطاع إلى الله تعالى

---

(١) سورة طه ١٢١-١٢٢

والرجوع إليه، ويكون وجه حسنها في هذا الموضع استحقاق الثواب بها أو كونها لفظاً))[١].

من اللطائف التعبيرية التي تُنَزِّهُ آدم من الذنب هو أنَ الله تعالى قدَّمَ فعل الاجتباء في قوله ﴿ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى﴾ وأخَّرَ فعل التوبة وهذا يدل على أنَّ فعل الاجتباء كان قبل التوبة؛ من هنا نقول كيف يجتبي سبحانه من كان عاصياً له غاوياً عن طريقه سبحانه، أوليس من الواجب إنْ كان آدم مُذنباً أنْ يتوبَ اللهُ عليه أولاً ويُنَزِّهَهُ من المعصية ثانياً ثم يجتبيه إلى نفسه ليرسلَهُ إلى الناس بمقولات بهداية السماء، ويرى علماء التفسير بأنَّ معنى الاجتباء هو أنَّ الله تعالى قرَّبَهُ واصطفاه[٢] ليحمل مهمة النبوة فـ ((فصار (عليه السلام) خليفة الله في أرضه بعد أنْ كان جاراً له في داره فكم بين الخليفة والجار))[٣]، فإذا كان الاصطفاء قبل التوبة دلَّ هذا على أنَّ الله تعالى كان راضياً على آدم وأنَّ آدم لم يكن مُذنباً في حقِّ الله البتة وإلا كيفَ يختارُ سبحانه شخصاً يُقرِّبُهُ ويُكلِّفُهُ بمهمة السماء ويرسلُهُ نائباً عنه إلى الناس وهو مُذنبٌ خارجٌ عن طاعتِهِ ابتداءً؛ بهذا يكون الركون إلى هذا القول مآلاً إلى أنْ يتقاطعَ هذا الفعل مع حكمته سبحانه وحاشا لله من ذلك مُطلقاً.

---

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء: ٢٦.

(٢) ينظر: القرطبي: تفسير القرطبي: ١/ ٣٥٢، والشوكاني: فتح القدير: ١١/ ٢٢٨، والبغوي: معالم التنزيل: ١/ ٣٠٠، والنَّسفي: تفسير النَّسفي: ٣/ ٧٠.

(٣) القرطبي: تفسير القرطبي: ١/ ٣٥٢. ولعلَّ في مقولة القرطبي هذه دليلًا قاطعاً يثبتُ أنَّ آدم قد خالفَ النصيحةَ قبل النبوة؛ لأنَّ الاجتباء وقعَ بعد المخالفة، وأنَّ هذه المخالفة لم تكن لتخرج آدم من حيز النبوة ونطاق العصمة حتَى فيما لو وقعت منه بعد النبوة؛ لأنَّه النهي لم يكن واجباً البتة.

ثانيا: وردت التوبة لتحقيق عامل الاعتبار عند آدم من أنَّ الله تعالى يغفر الذنوب من جهة ومن أنَّه عليه السلام لن يتركَ نصيحةَ لله في المستقبل من جهة أخرى، فكان في هذا الأمر تعبيرٌ عن الرحمة الإلهية وتوثيقٌ في ذهن آدم من أنَّه سيكون نبياً؛ ومن ثمة يجبُ أنْ يلتزمَ بكلِّ ما يريدُهُ اللهُ تعالى منه حتّى وإنْ كان على سبيل النصيحة فحسب.

ثالثاً: إشعار آدم بأنَّه كريمٌ عند الله تعالى فضلاً عن إشعاره بأنَّ الذي فعله وإنْ كان يسيراً إلا إنَّ عليه أنْ لا يفعله تارة أخرى حتّى وإنْ لم يكن خطأً؛ وبهذا يترسَّخُ لدى آدم التزامه بمبدأ (باب أوْلى) وعدم التَّخلي عنه حتّى في المستحبات فضلاً عن الموجبات.

بهذا نجد أنَّ من اتهم آدم بالعصيان الغواية لم يكن على حقٍّ لعلتينِ:

الأولى: إنَّه لم يكن في نطاق التَّكليف الرسالي بعد فلا عصمة والحال هذه من دون تكليف سابق.

الثانية: إنَّ دلالات الألفاظ التي وردت في النص المطعون به على آدم يمكن أن تُقرَأَ قراءةً أخرى مناقضةً تماماً لمبتغى المناهِض مما يُحيلُ الأمر على عكس مُبتغاه، فيصلَ آدمُ إلى أقصى درجات النَّزاهة وأطهرها لأنَّه يستغفر ويتوب حتّى من المستحب فكيف به إذن في الواجب المحتوم أداؤه؛ فهل يدخل آدم في حيز الذنب فيه؟!.

المبحث السابع:
حل إشكال اتهام الرسول ﷺ بالضلالة:

إنَّ ثمة خلافاً طويلاً وجدلاً واسعاً على إمكان وجود العصمة (الحكمة) للرسول محمدﷺ؛ إذ وقفَ الأمرُ فيها بين مؤيدٍ لها ومُثبتٍ إليها وبين رافضٍ لها ومُنكرٍ لأصلها؛ ومن أجل تمحيص الحقيقة والسعي وراء استكشاف الحق واثبات العقيدة الأصل في هذا النطاق الفكري سنلجأ إلى قراءة عصمة الرسول محمدﷺ على وفق المقررات التفسيرية لمرويات الإمام الرضا؛ إذ ذهبَ جمعٌ من الـمُفسِّرين إلى القول بضلالة الرسول الأكرم وكفره قبل بعثته نبياً ومُرشداً وهادياً إلى الإنسانية جمعاء، حيث اتفقوا على أنَّ جود لفظة (ضالاً) في قوله تعالى من سورة الضحى ﴿وَوَجَدَكَ ضَالّاً فَهَدَى﴾[1] فيها دلالة لا تقبل الشك على الإقرار بكفر الرسول قبل البعثة؛ إذ تسالموا على أنَّ القولَ بالضلالة في هذا الموضع هو تنصيصٌ على إشراك الرسول قبل إرساله من السماء؛ فهم يعتقدون بـ ((أنَّه كان كافراً في أول الأمر، ثم هداه اللهُ وجعله نبياً))[2]، ومن الذين اعتنقوا هذا المنحى الكلبي؛ إذ يقول: ((وجدك ضالاً)) يعني كافراً في قوم ضلال فهداك للتوحيد))[3] وقد وافقه على هذا السَّديُّ بلا تردد أو إعادة نظر[4].

إنَّ هذا التوجيه التفسيري لمفردة (الضلالة) في الآية الكريمة يمكن أنْ

---

(١) سورة الضحى: ٧.

(٢) الرازي: التفسير الكبير: ٣١/ ١٩٥، والطبري: تفسير الطبري: ٣٠/ ٢٣٢، والقرطبي: تفسير القرطبي: ٢٠/ ٩٩.

(٣) ينظر: الرازي: التفسير الكبير: ٣١/ ١٩٥.

(٤) ينظر: المصدر نفسه: ٣١/ ١٩٥.

يُقرَأ بحيثية تحليلية أخرى؛ إذ نجد أنَّ دلالة الضلالة في هذا الموطن لا يُرادُ منها دلالة الكفر كما حَسَبَ بعضُ الـمُفسرِّين مما يفضي إلى القول بأنَّ دلالة سياق الآية هنا يحملُ دلالة التوبيخ؛ بل نرى أنَّ دلالةَ السياقِ المهيمنة على هذا النص القرآني إنّما هي المدحُ للرسول وهذا هو دأبُ مضامين الآيات جميعاً في هذه السورة؛ ويعضدُ ذلك ما نُقِل عن الإمام الرضا عليه السلام؛ من أنَّ دلالة الضلالة في هذه الآية تعني ((ضالاً في قوم لا يعرِفونَ فَضلَكَ؛ فهداهم اللهُ إليك))[1]؛ إنَّ إعادة النظر في الآية على وفق مقولة الإمام عليه السلام يقدح في الذهن مَلمحاً دلالياً يمكن الاستناد عليه في تبرئة الرسول من تهمة الكفر؛ ذلك بأنَّ لفظة (ضالاً) في الآية قد أعطت معنى اسم المفعول لا اسم الفاعل، وأنَّ هذه اللفظة مما تشترك فيها الدلالتان: دلالة المفعول ودلالة الفاعل، فتقول: رأيتُ رجلاً ضالاً عن الطريق؛ أي وقع عليه الضلال، فهو اسم مفعول، وتقول: رأيتُ رجلاً ضالاً للناس؛ أي يقوم بضلالة الناس فهو مُضِلٌ؛ وبهذا ينكشفُ المعنى الذي يدل على أنَّ قوم الرسول صلى الله عليه وآله هم الضالون حقيقة، وأنَّ الرسولَ صلى الله عليه وآله هو المُضَيَّعُ فيهم، فهداهم اللهُ إليه فكان وحيداً لا أحد معه على دينه ولولا الله تعالى ما التجأ إليه الخلق مهتدين بالغاية؛ وهذا القول يؤدي إلى تقوية معنى إكرامه تعالى للرسول صلى الله عليه وآله، و بلسمة نفسه وفي هذا مدح واضح له صلى الله عليه وآله.

ويؤيد دلالة تنزيه الرسول صلى الله عليه وآله ومدحه في هذه الآية سمةٌ خطابيةٌ غايةٌ في الأهمية ألا هي سمة الحذف في الآية؛ إذ نجد أنَّ الفعل (هدى) قد ورد محذوف المتعلق مما يفضي إلى عدم نسبته إلى الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله تحديداً؛ ذلك

(١) الفيض الكاشاني: الصافي: ٥/ ٣٤١، وينظر: الرازي: التفسير الكبير: ٣١/ ١٩٦، القرطبي: تفسير القرطبي: ٢٠ / ٩٩.

بأنَّ الحذف يورث الإبهام الذي يؤول إلى القول بوجود الإطلاق في النص؛ وتوظيف دلالة الإطلاق في حذف مُتعلق الفعل (هدى) هو الأنسب في نطاق إثبات نسبة النزاهة للرسول والأرسخ في بيان براءته ﷺ؛ ذلك بأنَّه سبحانه لو كان قاصداً من الضلالة الرسولﷺ نفسه وأنَّه قد هداه إلى رشده لأثبتَ كاف الخطاب في قوله (هدى) فتغدو العبارة (ووجدك ضالا فهداك)؛ بيد أنَّ وقوع الحذف دلَّ على إبعاد هذه الشُّبهة عن الرسولﷺ وهذا يسوغ القول بأنَّ المراد هو ضلالة الناس عنه وهداية الله إليهم به؛ بل نجد أنَّ الحذف لم يتوقف عند هذا الحد وإنما نلحظه قد امتدَّ على سائر الآيات الأخرى في السورة، وقد سيق كلُّه موظفاً من أجل دفع نسبة الإساءة إلى الرسولﷺ من كونه ضالاً حيث ترد الآيات الثلاث ابتداءً وهي قوله تعالى ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيماً فَآوَى ۞ وَوَجَدَكَ ضَالّاً فَهَدَى ۞ وَوَجَدَكَ عَايِلاً فَأَغْنى﴾[1] متضافرةً لتدعمَ كلَّ منها الأخرى، فتشكل روافد دلالية تصبُّ في الحيز الدلالي الأكبر الذي يهيمن على السورة كلها باستحكام وهو تنزيه الرسولﷺ وتوثيق العصمة له باستعمال حيثية مدحه وتسلية نفسه؛ ذلك بأنَّ تسديد الله للرسول يُبْعِدُهُ عن الذنب مُطلقاً فمازال الرسولﷺ معتقداً اعتقاداً راسخاً بالله تعالى وبرسالته فإنَّ هذا يمنحه الداعي إلى العصمة ألا هو الحكمة المانعة من المعصية بالضرورة.

فعند التأمُّل نجد أنَّ الخطاب القرآني في هذه الآيات الثلاث يُستَهلُ باقتران أسلوب الاستفهام بالنفي، والاستفهام في هذا المقام لا يتضمن إشارة إلى جهل المخاطب أو أنَّه في صدد انتظار الإجابة؛ ذلك بأنَّ الحيثية الاستفهامية لم تُوظَّف في هذا النص لأداء الدلالة الحقيقية التي وُضِعَتْ لها

---

(١) سورة الضحى:٦ -٨.

أساساً في اللغة، فنجدها قد انزاحت عن دلالة الأصل كما هي الحال للنفي الذي يليها، إذ أُفرِغ من محتواه الدلالي الأساس أيضاً، وإنَّ ورودَهُ مُقترناً بالاستفهام هو الذي سبب إقصاء كلِّ أسلوبٍ عن وظيفته، وباقترانهما معاً وُلِدَتْ دلالةٌ جديدةٌ هي الاستفهامُ التقريري الذي حَوَّل النفي إلى الإثبات والاستفهام إلى علم، والدليلُ أنَّه عَطَفَ نسقاً على هذه الآية فعلينِ مُثبتينِ من غير استفهام؛ وبهذا نلحظ أنَّ نمطية الأسلوب اللغوي لهذا التركيب أبلغ تأثيراً في نفس الرسولﷺ وأمثل حضوراً في ذهنه وأكثر إيماناً بأنَّه تعالى سيعضدُهُ على سبيل الدوام وسيُقَلِّدُهُ الحكمة لشدة إيمانه؛ لأنَّ مقتضى التركيب قد جاء ليكشفَ عن جملة من الأمور لا لإنكار الرسولﷺ لها؛ بل لأنَّها تمثل تجارب حياتية ملموسة عندهﷺ فكأنَّه سبحانه يبتغي منه تقريراً بذلك ليتأكد في نفسه الشريفة أنَّ الله تعالى هو السند والعضد له في الأزمنة كافة، فجاءت الآيات هذه برمَّتها صفة تأكيدية لتُتابع الآيات السابقة عليهن وترسخ ما دارت عليه من معنى وسيظهر أنَّ الآيات اللاحقة تسير بالمسار نفسه.

فحينما نقف على المحذوف في نهاية كلٍّ من الآيات الثلاث المذكورة وهو المفعول به للفعل (آوى، وهدى، وأغنى) نكتشف أنَّ علَّة الحذف في هذه الأفعال مُنشأة على دعامتين:

الأولى (نفسية) لأنَّ في الحذف إكراماً لنفس الرسولﷺ بعدم ذكر التفضيل عليه صراحةً من قِبله تعالى؛ وذلك فيما لو سلَّمنا بوقوع هذه الأفعال على الرسولﷺ تحديداً باستثناء الفعل (هدى)؛ إذ لا يمكن البتة أنْ يُذكِّرَ اللهُ سبحانه رسولَهُ بأنَّه كان كافراً ثم هداهُ تعالى إلى الإيمان لأنَّ هذا يتنافى والقول بتفضيله وإكرامه وتسلية نفسه الزكية؛ ذلك بانَّ السائد في الخطاب التكريمي

هو اتِّسام الكلام بسمة إظهار الفضل الذي يستحقه من المتكلم من جهة وعدم المساس بالـمُتحدِّث عنه كإشعاره بالتقصير أو المنقصة من جهة أخرى وإلا خَرَجَ الخطاب من نطاق التكريم ودَخَلَ في حيزِ التوبيخِ والتنكيلِ؛ بهذا نقولُ إنَّ الحال في الآية لا توافق القول بدلالة الكفر للفظة (الضلالة) لأنَّ هذا القولَ أدخلُ في اتِّسام الخطاب بدلالة التوبيخ منه إلى القول باتِّسامه بدلالة التكريم والتفضيل والأفضلية له على غيره صلوات الله عليه.

والثانية (إدراكية) لإثارة العقل بحثاً عن الغاية المرادة من معنى الحذف، فقد يكون المقصود الرسولﷺ في الفعلينِ (آوى، وأغنى)، وقد لا يُراد الرسولﷺ البتة؛ بل المراد أنَّ اللهَ آوى الناس وهداهُم وأغناهم بك بناءً على مقولة الإطلاق من الحذف وهي الأوْلى اتفاقاً والدلالة السياقية المؤسَس عليها النص؛ فقد أُثِرَ عن الإمام الرضاعليه السلام أنَّه قال في معنى لفظة (اليتيم) بأنَّها ((تعني فرداً لا مثل لك في المخلوقين؛ فآوى الناس إليك))[1] وأغناهم بكَ لأنَّك تمثل الأنموذج الأسمى لما تبتغيه السماء من الإنسانية عقلاً ويقيناً وسلوكاً؛ وبهذا فإنَّ الله تعالى يكفل هذه المضامين الثلاثة لمن أحبكَ ونهجَ سبيلك.

وعند النظر المتأمِّل في النصوص نجد ثمة واصلاً دلالياً معيناً بينهما من جهة وواصلاً عاماً يصلهما بصدارة السورة من جهة أخرى، فأما ما بينهما فنلحظ أنَّ اليتيم له حاجة إلى من يكفله إعانة وتربية، وأنَّ الضال يستهدي طالباً المساعدة للوصول إلى الطريق الصواب، وأنَّ العائل يفتقر إلى معين يحفظ ماء وجهه ويكفيه حاجته؛ وبهذا نرى أنَّ فكرة هذه النصوص تتمحور على معنى مؤداه طلب الإعانة من الـمُقتَدِر وحفظ نفس الإنسان من الذلَّة

(١) القرطبي: تفسير القرطبي: ٢٠/ ٩٧.

وإرشاده إلى الهداية، وهذا ما يريد سبحانه إقراره لرسولهﷺ، فإذا ما اتَّصف الرسولﷺ بهذه الصفات الخلقية فلا يكون إلا حكيماً لأنَّ هذا النمط من الصفات الخلقية إنّما تصدر من الحكيم الذي يتَّسم بالعصمة ولا يؤتاها إلا ذو حظ عظيم.

يزاد على هذا أنَّ المعطى المعجمي للفظة (الضلالة) يسندُ الإقرارَ بمقولة الإمام الرضا التي أسندتْ الضلالةَ إلى الناس وإنَّ هذا المضمون هو الأحرى بالإتباع؛ إذ ورد في بطون المعجم العربي أنَّ من دلالات لفظة (الضلالة) هي الخفاء والتَّواري والغيبة عن الأعين[1]، يقول الخليل: ((وماءٌ ضَلَلٌ: يكون تحت الصَّخْرَةِ لا تُصيبُه الشمس))[2]، ويقال ((ضلَّ الشيءُ إذا خفيَ وغابَ عن الأعين))[3]؛ بهذا يكون ((الإنسان الضال هو الإنسان المخفي ذكره، المنسي اسمه، لا يعرفه إلاّ القليل من الناس، ولا يهتدي كثير منهم إليه، ولو كان هذا هو المقصود، يكون معناه أنَّه سبحانه رفع ذكره وعرفه بين الناس عندما كان خاملاً ذكره منسياً اسمه))[4] وهذا هو معنى الضلالة المنسوب إلى الرسولﷺ في الآية؛ إذ المراد منه ليس ضلالة الرسولﷺ بمعنى عدم الهداية؛ بل المبتغى هو نسبة الضلالة إلى الرسولﷺ من حيث لا يعرفه الناس ولم يهتدوا إليه إلا بتعريف الله إليه، فضلالة الرسولﷺ هو عدم معرفته من الناس وضلالة الناس هي عدم اهتدائهم إلى الرسولﷺ نفسه؛ من هنا تكون الضلالة (عدم الاهتداء) صادرة منهم لا من الرسولﷺ، والرسولﷺ ضالٌّ

(١) ينظر: الرازي: مختار الصحاح: ٤٠٣.

(٢) الفراهيدي: العين:٧/ ١٠.

(٣) جعفر السبحاني: عصمة الأنبياء في القرآن الكريم: ٢٧٦.

(٤) المصدر نفسه: ٢٧٦.

فيهم من حيث عدم معرفتهم له، وسندُ هذه الوجهة الدلالية هو قوله تعالى ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ۝١ وَوَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ ۝٢ الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ ۝٣ وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾[١] فرفع ذكر الرسول ﷺ هو هداية الناس إليه من بعد ما كانوا ضالِّين عنه؛ ((وعلى هذا فالمقصود من ((الهداية)) هو هداية الناس إليه لا هدايته))[٢] مُطلقاً.

وبهذا يثبتُ بالمحصلة تأسيساً على المقولات الاستدلالية للإمام الرضا عليه السلام أنَّ الرسول الأكرم ﷺ؛ لم يكُن ضالاً مُطلقاً؛ بل كان الناسُ هم الضالينَ عنه حتّى هداهم الله إليه بالإسلام وعرَّفهم بنبيِّهم ومُرشدَهم الأعلى وصولاً إلى الإنموذج السلوكي الأمثل الذي تبتغيه السماء نيلاً إلى المحصلة النهاية حيث النعيم الأبدي دون انقطاع البتة.

(١) سورة الانشراح: ١- ٤.

(٢) جعفر السبحاني: عصمة الأنبياء في القرآن الكريم: ٢٧٦، وللاستزادة: ينظر: سيروان عبد الزهرة الجنابي: عصمة الرسول محمد (صلى الله عليه وآل وسلم) من الضلالة في النص القرآني- قراءة بمنطق تحليل الخطاب، بحث منشور ضمن أبحاث المؤتمر الدولي للرسول الأعظم، الذي أقيم في كلية الآداب/ جامعة الكوفة، نسيان/ ٢٠١١.

المبحث الثامن:
حل إشكال رؤية الله تعالى من الرسول محمد صلى الله عليه وآله:

لقد طالَ الجدلُ وتوسعَ الحوارُ الاستدلاليُّ والجدلُ العقائديُّ بين المذاهب الإسلامية في مسألة رؤية الله تعالى ومدى إمكانية تحقُّق هذه الرؤية في الدنيا والآخرة، فذهب بعضُهم إلى الإيمان برؤيته سبحانه في الدنيا والآخرة، ومالَ آخرونَ إلى الاقتصار على رؤيته في الدار الآخرة فحسب[١]، على حين رفضَ الطرفُ الثالثُ القول برؤيته لا في الدنيا ولا في الآخرة[٢]؛ وعلَّلوا ذلك من باب أنَّ هذا الأمر لا يسري على الله تعالى بحكم الاستناد إلى منطوق قرينة العقل والركون إلى الإيمان بما وثَّقتْهُ مضامينُ النصوصِ القرآنيةِ الواردةِ في التعبيرِ المقدسِ الدالةِ على أنَّ الله تعالى تستحيلُ رؤيتُهُ؛ لأنَّ القول بالرؤية يُحتِّمُ علينا القولُ بالوجود العيني وهذا الصنف من الوجود يقتضي التحجيم والتحجيم يفضي إلى الحد وهذا مستحيل على الذات المطلقة قطعاً.

بيد أنَّ الـمُصرِّين على القول برؤيته سبحانه قد استشهدوا بنصوص من التعبير القرآني على معتقدهم وكان من بين النصوص التي استندوا إليها في إثباتهم رؤيته تعالى هو الآية الكريمة التي يحسبونها تنصُّ على رؤية الرسول صلى الله عليه وآله لله تعالى وهي قوله تعالى ﴿ثُمَّ دَنا فَتَدَلَّى ﴿٨﴾ فَكانَ قابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنى ﴿٩﴾ فَأَوْحى إِلى عَبْدِهِ ما أَوْحى ﴿١٠﴾ ما كَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأى ﴿١١﴾ أَ فَتُمارُونَهُ عَلى ما يَرى

---

(١) ينظر: ابن كثير: تفسير ابن كثير:٢/ ٢٤٥، والطبري: تفسير الطبري: ٩/ ٥٥، والقرطبي: تفسير القرطبي:٧/ ٢٧٩، والشوكاني: فتح القدير:٢/ ٣٤٥.

(٢) ينظر: ابن كثير: تفسير ابن كثير: ٢/ ٢٤٥.

﴿١٢﴾ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرى﴾[1] إذ يُعوِّلون على الآية الأخيرة في استدلالهم على إمكانية رؤية الله تعالى باعتبار أنَّ الله تعالى قابل للرؤية وإثبات ذلك هو أنَّ الرسول ﷺ قد رآه بناءً على قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرى﴾ فالضمير الهاء في قوله ((رآهُ) عائدة على الذات الإلهية مطلقاً؛ إذ ((ذهبَ جماعةٌ إلى أنَّه رآهُ بعينِهِ))[2]؛ أي إنَّ الرسولَ الأكرمَ ﷺ قد رأى اللهَ تعالى بعينِهِ.

نقول إنَّ جريانَ الرؤيةِ على الله تعالى محالٌ على البشرية؛ ذلك بأنَّ اللهَ تعالى أعظمُ من أنْ تحيطَ به عينُ إنسانٍ وإنْ علا مقاماً وارتفع شأناً عنده سبحانه، والظاهر أنَّ المرجع الذي دفع القائلين بأنَّ (الهاء) في قوله (رآهُ) عائدة إلى الله تعالى هو أنَّهم نظروا إلى الآيات الكريمات فوجدوا أنَّ سياقَ الحديثِ السابقِ على هذه الآيةِ مُسلطٌ فيه الحديث على الله تعالى وهو قوله سبحانه ﴿فَأَوْحى إِلى عَبْدِهِ ما أَوْحى ﴿١٠﴾ ما كَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأى﴾؛ إذ المعنى عندهم ((فأوحى الله إلى عبده محمد))[3]، وأنَّ الرسول ﷺ قد رأى الله تعالى في قوله ((ما رَأى)) فالمراد ما كذبَ الفؤادُ الذي رآهُ، ((أي ما كذب فؤاد محمد ﷺ الذي رأى بعينه تلك الليلة؛ بل صدَّقَهُ وحقَّقَهُ))[4] وهي رؤيته لله تعالى عياناً أمامه، فالذي رآه الرسول ﷺ هو الله سبحانه وتعالى[5]؛ ((ذلك أنَّ الله جعل بصره في فؤاده حتّى رآهُ وحقَّقَ اللهُ تعالى تلك الرؤية، وقال: إنَّما كانت رؤيةً حقيقةً ولم تكن

---

(١) سورة النجم: ٨-١٣.

(٢) البغوي: معالم التنزيل: ١/ ٤٠٣،

(٣) الشوكاني: فتح القدير: ٥/ ١٥١.

(٤) البغوي: معالم التنزيل: ١/ ٤٠٣، وينظر: الشوكاني: فتح القدير: ٥/ ١٥١.

(٥) ينظر: البغوي: معالم التنزيل: ١/ ٤٠٣، والثعالبي: تفسير الثعالبي: ٤/ ٢٢٤.

كذباً))[١]؛ فلما كان السياق مُتمحور على الله تعالى استشف القائلون برؤية الله تعالى أنَّ دلالة قوله ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرى﴾ تنصُّ على رؤية الرسول إلى الله تعالى مرة أخرى؛ بلحاظ أنَّ (الهاء) في (رآهُ) مرجعها إلى الله تعالى لأنَّ سياق الحديث في الآيات السابقة كلها تشيرُ إليه سبحانه بلا نقاش.

نقول إنَّ الآيات السابقات على قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرى﴾ لم يكن سياقها ينصُّ على الحديث عن الله تعالى؛ بل كان ينصُّ على الحديث عن جبرائيل، ولو ذهبَ القائلون بما قالوا في نظرهم إلى أبعد من نطاق الآيات المجاورة إلى هذه الآية لأدركوا حقيقة ذلك، حيث يقول سبحانه ﴿وَالنَّجْمِ إِذا هَوى ﴿١﴾ ما ضَلَّ صاحِبُكُمْ وَما غَوى ﴿٢﴾ وَما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوى ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحى ﴿٤﴾ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوى ﴿٥﴾ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوى ﴿٦﴾ وَهُوَ بِالأُفُقِ الأَعْلى ﴿٧﴾ ثُمَّ دَنا فَتَدَلَّى ﴿٨﴾ فَكانَ قابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنى ﴿٩﴾ فَأَوْحى إِلى عَبْدِهِ ما أَوْحى ﴿١٠﴾ ما كَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأى ﴿١١﴾ أَفَتُمارُونَهُ عَلى ما يَرى ﴿١٢﴾ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرى ﴿١٣﴾ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهى﴾[٢] فنلحظ أنَّ الحديث منذ مطلع السورة الكريمة مبني على أساس إثبات الوحي إلى الرسول محمد وأنَّه مبعوثٌ من السماء ومُوحى إليه بدلالة استعمال النفي المطلق من قيد الزمن بـ (ما) في قوله تعالى ﴿ما ضَلَّ صاحِبُكُمْ وَما غَوى ﴿٢﴾ وَما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوى﴾؛ ذلك بأنَّ (ما) في كلا الموضعين مطلقةٌ من قيد الزمن لأنَّ الرسول ما ضلَّ مُطلقاً وما غوى البتة ولم ينطق عن هوى في لحظة من لحظات حياته، ثم انتقل الحديث عن جبرائيل في قوله ﴿إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحى ﴿٤﴾ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوى ﴿٥﴾ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوى ﴿٦﴾ وَهُوَ بِالأُفُقِ الأَعْلى ﴿٧﴾ ثُمَّ دَنا فَتَدَلَّى ﴿٨﴾ فَكانَ قابَ قَوْسَيْنِ أَوْ

---

(١) الواحدي: الوجيز: ١/ ١٠٣٩.

(٢) سورة النجم: ١ – ١٤.

أَدْنى﴾ فليس ما ينطق به محمد هوىً؛ بل ((الذي ينطق به إلا وحي من الله يوحيه إليه))[١] جبرائيل من الله تعالى، ودلالة ذلك قوله تعالى ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوى﴾ فليس المراد من شديد القوى الذي علم الرسول ﷺ سوى جبرائيل؛ إذ ((المعنى: أنَّه علَّمَهُ جبريل الذي هو شديد قواه؛ هكذا قال أكثر الـمُفسِّرين إنَّ المراد جبريل))[٢] ثم تسلسلَ الحديثُ عن جبرائيل إلى النهاية بوصفه ذي مرة إذ المراد من ((ذو مرة)) قوة وشدة في خلقه يعني جبريل، قال ابن عباس: ذو مرة يعني: ذو منظر حسن))[٣] والاستواء عائدة على جبرائيل أيضاً؛ إذ جاء ((قوله: ((فاستوى)) للعطف على علمه يعني جبريل: أي ارتفع وعاد إلى مكانه في السماء بعد أن علم محمداً ﷺ))[٤]، وهو المعني أيضاً بقوله ﴿وَهُوَ بِالأُفُقِ الأَعْلى ۝٧ ثُمَّ دَنا فَتَدَلَّى ۝٨ فَكانَ قابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنى﴾ فالمبتغى ((دنا جبريل بعد استوائه بالأفق الأعلى: أي قرب من الأرض فتدلى فنزل على النبي ﷺ بالوحي.... فكان مقدار ما بين جبريل ومحمد ﷺ))[٥]؛ وبهذا يكون قوله ﴿فَأَوْحى إِلى عَبْدِهِ ما أَوْحى﴾ أي فأوحى جبريل إلى محمد ﷺ ما أوحى وفيه تفخيم للوحي الذي أوحي إليه والوحي: إلقاء الشيء بسرعة ومنه الوحا وهو السرعة والضمير في عبده يرجع إلى الله كما في قوله ﴿ما تَرَكَ عَلى ظَهْرِها مِنْ دَابَّةٍ﴾[٦])[٧]؛ من هنا نصل إلى أنَّ الرؤية في قوله ﴿ما كَذَبَ

---

(١) الشوكاني: فتح القدير: ٥/ ١٤٩.

(٢) المصدر نفسه: ٥/ ١٥٠.

(٣) البغوي: معالم التنزيل: ١/ ٤٠٠.

(٤) الشوكاني: فتح القدير: ٥/ ١٤٩.

(٥) المصدر نفسه: ٥/ ١٥٠.

(٦) سورة فاطر: ٤٥.

(٧) الشوكاني: فتح القدير: ٥/ ١٥١.

الْفُؤادُ ما رَأى﴾ عائدة إلى جبرائيل لا إلى الله تعالى؛ لأنَّ سياقَ الحديثِ كله مُسلطٌ على جبرائيل عليه السلام إذ رآهُ الرسولُ صلى الله عليه وآله على صورته الحقيقية، ويبدو أنَّ سندَ رؤيةِ جبرائيل على صورته الحقيقية من الرسول صلى الله عليه وآله هي الصفة التي قدمتْها الآيةُ السابقةُ في قوله تعالى ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوى ۝ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوى﴾ حيث وصفه بأنَّه ذو مرة، والمرةُ كما صرَّحَ ابنُ عباس المنظرُ الحسنُ، ولعلها تجمع ما بين القوة والحسن في نطاق رؤية الرسول الأكرم له عليه السلام؛ وبهذا نصل إلى القول بأنَّ الرؤية في قوله تعالى ﴿ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرى﴾ التي عَّول عليها القائلون برؤية الله تعالى لا تعود إلى الله تعالى؛ بل تعود على جبرائيل[1]، وأنَّ الرسول قد رآه مرة أخرى عند سدرة المنتهى، يقول الشوكاني: ((قال جمهور المُفسِّرين: المعنى أنَّه رأى محمدٌ جبريلَ مرة أخرى))[2]، فالمعنى أنَّه صلى الله عليه وآله: ((رأى جبريل في صورته التي خلق عليها نازلاً من السماء نزلة أخرى، وذلك أنَّه رآه في صورته مرتينِ مرةً في الأرض ومرةً في السماء))[3]، وما يسند ذلك هو تعاضد السياق الدلالي العام الآيات كلها فهي جميعاً تتحدث عن مسألة الوحي ومَنْ يقوم بمهمة هذا الوحي وهو جبرائيل عليه السلام.

ولكن يبقى الأمر في نطاق الاجتهاد في قراءة قوله تعالى﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرى﴾ وتحديد دلالة الرؤية أ هي عائدة إلى الله سبحانه وتعالى أم إلى جبرائيل عليه السلام لأنَّ السياق يمكن أنْ يُوجَّه إلى كلا الأمرينِ، وبهذا لا يمكن حسم الدلالة القرائية لهذه الآية والقطع بأمر رؤية الرسول لله تعالى إلا بالركون إلى ما روي عن الإمام الرضا عليه السلام في هذا النطاق البياني؛ إذ أجاد

---

(١) ينظر: البيضاوي: تفسير البيضاوي: ١/ ٢٥٤، والصنعاني: تفسير الصنعاني: ٣/ ٢٥١.

(٢) الشوكاني: فتح القدير: ٥/ ١٥٢، والصنعاني: تفسير الصنعاني: ٣/ ٢٥١.

(٣) البغوي: معالم التنزيل: ١/ ٤٠١، والصنعاني: تفسير الصنعاني: ٣/ ٢٥١.

الإمام بمنطلقه النقدي للنتاجات التفسيرية التي قيلت في حيز هذه الآية الكريمة، ومن ثم قدم البديل الدلالي الأصح والأوفق تماماً لما تريده السماء من مدلول (الرؤية) في هذا النص الكريم، وذلك في محاورته الاحتجاجية مع أبي قرة؛ إذ يروى بأنَّه: ((قال أبو قرة: فإنّا روينا: إنَّ اللهَ قسَّمَ الرؤيةَ والكلامَ بين النبيِّنَ، فقسَّمَ لموسى عليه السلام الكلام، ولمحمد ﷺ الرؤية، فقال أبو الحسن عليه السلام: فمن المبلغ عن الله إلى الثقلين الجن والإنس: إنَّه لا تدركه الأبصار، ولا يحيطون به علماً، وليس كمثله شيء؛ أليس محمد ﷺ؟ قال: بلى، قال أبو الحسن: فكيف يجيء رجل إلى الخلق جميعاً فيخبرهم: إنَّه جاء من عند الله، وإنَّه يدعوهم إلى الله بأمر الله، ويقول: إنَّه لا تدركه الأبصار، ولا يحيطون به علماً، وليس كمثله شيء، ثم يقول: أنا رأيتُهُ بعيني، وأحطتُ به علماً، وهو على صورة البشر، أما تستحيون؟! ما قدرت الزنادقة أنْ ترميه بهذا: أنْ يكونَ أتى عن الله بأمر ثم يأتي بخلافه من وجه آخر؛ فقال أبو قرة: إنَّه يقول: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرى﴾ فقال أبو الحسن عليه السلام: إنَّ بعد هذه الآية ما يدل على ما رأى حيث قال: (ما كَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأى)، يقول: ما كذب فؤاد محمد ﷺ ما رأت عيناه؛ ثم أخبر بما رأت عيناه فقال: ﴿لَقَدْ رَأى مِنْ آياتِ رَبِّهِ الْكُبْرى﴾[1] فآيات الله غير الله، وقال: ﴿وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً﴾[2] فإذا رأته الأبصار فقد أحاط به العلم ووقعت المعرفة، فقال أبو قرة: فتكذب بالرواية ؟ فقال أبو الحسن عليه السلام: إذا كانت الرواية مخالفة للقرآن كذبتها، وما أجمع المسلمون عليه أنَّه لا يحاط به علماً، ولا تدركه الإبصار، وليس كمثله

(١) سورة النجم: ١٨.

(٢) سورة طه: ١١٠.

شيء))[١].

عند التأمُّل في نص الإمام عليه السلام نجد أنَّه وظف منهج تفسير القرآن بالقرآن لاستنتاج الدلالة المطلوبة وتحديد الرؤية التي رآها الرسول الكريم صلى الله عليه وآله من قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرى﴾ وذلك في قوله عليه السلام :((إنَّ بعد هذه الآية ما يدل على ما رأى حيث قال: (ما كَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأى)، يقول: ما كذب فؤاد محمد صلى الله عليه وآله ما رأت عيناه؛ ثم أخبر بما رأت عيناه فقال: ﴿لَقَدْ رَأى مِنْ آياتِ رَبِّهِ الْكُبْرى﴾، فكشف الإمامُ أنَّ الذي رآه الرسول صلى الله عليه وآله هو ليس الله؛ بل الذي رآهُ آيةً من آياتِ ربِّهِ وهي رؤيتُهُ لجبرائيل على صورته الحقيقية فهو آيةٌ من آيات الله الكبرى؛ وذلك لعظمة خلقه وروعة صورته؛ إذ لم يرهُ أحدٌ قبلَ النبيِّ الأكرمِ صلى الله عليه وآله مطلقاً ولكن لما رغبَ النبيُّ في رؤيته أراهُ اللهُ سبحانه جبرائيلَ إكراماً له، فكانت رؤيتُهُ إياه آيةً من آيات ربه الكبرى أي دليلاً عظيماً من أدلة ربه الكبرى على عظمة خلقه على روعة ما يخلق من جهة، ويمكن من جهة أخرى أنْ نعدَّ لفظة (مِنْ) من قوله تعالى ﴿رَأى مِنْ آياتِ رَبِّهِ الْكُبْرى﴾ دالة على جبرائيل نفسه فتكون (مِنْ) جنسية لتدلَ على أنَّ جبرائيل من حيث هو هو آية من جنس آيات الله الكبرى، وفي كلتا الحالين فإنَّ الرؤية لا تعدو جبرائيل سواء أكان هو آية رائعة من الخلق بحد ذاته تأسيساً على جمالية خلقه وروعة منظره وحسن تصويره من الله تعالى فيكون بذلك آية من آيات الإبداع الإلهي في حسن الخلق وإبداع النشأة أم أنَّه عليه السلام يعد آيةً بحكم أنَّ خلقَهُ دليلٌ على وجود الله تعالى باعتبار الله تعالى هو خالقه الأوحد ولا خالق

---

(١) الطوسي: الاحتجاج: ٢/ ١٨٧، والشريف المرتضى: الأمالي: ١/ ١٠٤، وعزيز عطاردي: مسند الإمام الرضا عليه السلام: ١/ ١٦.

إلا هو سبحانه، والمخلوق يستلزم وجود الخالق بالحتمية لا محالة؛ بهذا يكون وجود جبرائيل (تشخيصاً) مخلوقاً دليلاً على وجود الله ذاتاً إلهية خالقة.

غير أنَّ الإمام﴿ع﴾ لم يكتفِ بتوظيفه منهج تفسير القرآن بالقرآن للكشف عن اتجاه رؤية الرسول وتحديد ما رآه تشخيصاً وبأنَّه لم يرَ الله تعالى البتة؛ بل اجتازَ هذا الأمرَ إلى الاستدلال بجملة من النصوص القرآنية على أنَّ الله تعالى لا يمكن رؤيته البتة لا من الرسول﴿ص﴾ ولا من غيره، ولأهمية البتِّ بهذا المنطق الفكري قدَمَ الإمامُ الاستدلالَ بهذه النصوص على استدلاله على امتناع القول برؤيته سبحانه في الآية التي استدلَ بها أبو قرة وذلك لأهمية إثبات حظر الرؤية على الله ابتداءً قبل الخوض في مناقشة ما استند إليه أبو قرة؛ ذلك بأنَّ الإمامَ قد أسَّسَ بتقديمه الاستدلال بالنصوص القرآنية مُنطلقاً عقائدياً ثابتاً ينصُّ على أنَّ استحالة القول برؤيته سبحانه من أيِّ أحدٍ مُطلقاً، وذلك في قوله﴿ع﴾: (فكيف يجيء رجل إلى الخلق جميعاً فيخبرهم: إنَّه جاء من عند الله، وإنَّه يدعوهم إلى الله بأمر الله، ويقول: إنَّه لا تدركه الأبصار، ولا يحيطون به علماً، وليس كمثله شيء، ثم يقول: أنا رأيته بعيني، وأحطت به علماً، وهو على صورة البشر، أما تستحيون).

وعند النظر في مقولة الإمام نستشفُ بأنَّه استشهدَ بثلاثة نصوص قرآنية لإثبات ما يسعى إليه وهي قوله تعالى ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[1] وقوله أيضاً ﴿يَعْلَمُ ما بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَما خَلْفَهُمْ وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً﴾[2] وقوله كذلك ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ

(١) سورة الأنعام:١٠٣.

(٢) سورة طه: ١١٠.

السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾(١).

وإذا ما حاولنا مقاربة قراءة هذه النصوص المستشهَد بها من الإمام عليه السلام لإثبات مستند ما أنتجه الإمام من منطق عقائدي قناعة فإنَّه يمكن القول بأنَّ القاريء لقوله تعالى ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾(٢) يخطر في باله تبادراً أنَّ دلالةَ (الأبصار) فيها منصبةٌ على معنى البصر (الحاسة المعروفة) فيكون المعنى أنَّ الله تعالى لا يمكن لأيٍّ عينٍ أنْ تبصرَهُ وتراهُ لأنَّه لا يُحدُّ ولا يُشخَّصُ عياناً من أيِّ إنسانٍ مهما بلغت درجتُهُ ومهما علا شأنُهُ عنده سبحانه، على حين أنَّ قراءتنا إلى ما أورده الكُليني عن الإمام الصادق عليه السلام في نطاق تفسيره لهذه الآية تقودنا إلى أنَّ هذه الدلالة التبادرية ليست هي الدلالة المطلوبة البتة؛ بل إنَّ الأمرَ أبعدُ من ذلك وأنَّ الدلالة المرادة أقصى من أنْ نتصوَّرها حيث نقل الكُليني عن ((محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن أبي نجران، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ قال: إحاطة الوهم ألا ترى إلى قوله: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ﴾(٣) ليس يعني بصر العيون ﴿فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ﴾(٤) ليس يعني من البصر بعينه ﴿وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا﴾(٥) ليس يعني عمى العيون إنما عني إحاطة الوهم كما يقال: فلان بصير بالشعر، وفلان بصير بالفقه، وفلان بصير بالدراهم، وفلان بصير بالثياب، الله أعظم

---

(١) سورة الشورى: ١١.

(٢) سورة الأنعام:١٠٣.

(٣) سورة الأنعام: ١٠٤.

(٤) سورة الأنعام: ١٠٤.

(٥) سورة الأنعام: ١٠٤.

من أن يُرى بالعين))[1] فالإمام عليه السلام كَشَفَ في مقولته هذه من خلال توظيفه منهج عرض النصِّ على أخيه بياناً أنَّ المراد بدلالة الأبصار ليس البصر العيني الحسي؛ بل المبتغى هو البصر الذهني وهذا جليٌّ من استدلاله بالنصوص الثلاثة من آية الأنعام فجميع ما أورده الإمام من استشهاد يدل على أنَّ المراد من لفظة (الأبصار) هو البصر الذهني، وإذا كان التصور الذهني لا يجري على الله تعالى فإنَّ هذا يقتضي لزوماً أنْ لا يجري عليه البصر العيني البتة؛ ذلك بأنَّ التصور الخيالي أوسع من نطاق الحد البصري فإذا كان الأوسع والأمكن مُنتفياً فإنَّ هذا يوصِلُ إلزاماً إلى نفي الأضيق والأكثر تحديداً بلا نقاش أو تردد[2].

أما قوله تعالى ﴿يَعْلَمُ ما بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَما خَلْفَهُمْ وَلا يحِيطُونَ بِهِ عِلْماً﴾[3] فإنَّ الناظر فيه يمكن أنْ يستدلَ على أنّ لفظة (علماً) قد وردت نكرة في سياق نفي بـ (لا) وهذه الحيثية الكلامية تعدُّ من أساليب الدلالة على العموم الاستغراقي فالمراد لا يمكن لأيِّ علمٍ مهما بلغَ من رقي نضجاً وتماهى سعةً من أنْ يدركَ اللهَ تعالى البتة على وجه العموم فلا نائل له ولا مُدرك له ولا رائي له مُطلقاً.

ومن الجميل أنْ يستعملَ النصُّ هنا لفظة (علماً) بدلاً من لفظة (عيناً) ذلك بأنَّه سبحانه لو قال﴿وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عيناً﴾ لفُهِمَ أنَّه تعالى لا يمكن رؤيته ولكن يمكن تخيُّله - كما هي حال الدلالة في منطوق مقالة الإمام

---

(١) الكُليني: الكافي: ١/ ٩٨.

(٢) لقد سبقَ القولُ تفصيلًا في مقولة الإمام الصادق عليه السلام هذه، وجرى الاستدلال بها على نفي رؤية الله تعالى الذهنية والبصرية على حدٍّ سواء، للاستزادة: ينظر من الكتاب: مبحث حل إشكال دلالة لفظة (الإبصار) على البصر العيني.

(٣) سورة طه: ١١٠.

الصادق (عليه السلام)- غير أنَّ وضع لفظة (علماً) قد أذلَتْ بمنطوق مضموني أعمق تصُوُّراً؛ ذلك بأنَّ العلمَ الكامنَ في العقل البشري ليس له أنْ يدركَ الله تعالى أو يتصوَّره البتة وهو أوسع من نطاق البصر وأعمق غوراً من حدود الرؤية النظرية للإنسان؛ فقد يُدركُ بالعلم وسعة العقل والتخيُّل ما لا يُدركُ بالعين مُطلقاً، وعلى الرغم من ثراء هذا العقل فهو لا يُدركُ الله تعالى؛ فالناس جميعاً ((لا تحيطُ علومُهم بذاته ولا بصفاته ولا بمعلوماته))[1] البتة؛ فما بالُكَ بالعين المحدودة البصر مسافة وسعة وإمكانية،؛ من هنا يثبت بناءً على استشهاد الإمام الرضا (عليه السلام) عدم القول برؤيته سبحانه البتة.

أما الناظر لقوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[2] فيجد أنَّه سبحانه نفى عن نفسه المثلية؛ ولم ينفِ المثلية فحسب؛ بل نفى أبعد من ذلك إذ نفى مثل المثل البتة؛ وبهذا لا يمكن رؤيته البتة مُطلقاً؛ لأنَّه ليس كمثله شيء يُرى حتّى يمكن رؤيتُهُ.

ومن الغريب أنْ نشهدَ أنَّ جمعاً من الـمُفسِّرين قد ذهب إلى القول بأنَّ الكاف في قوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ إنما هي زائدة ليست لها محل من الإعراب؛ والمراد هو (ليس مثله شيء)[3]؛ من هنا يكون وجود الكاف في هذه العبارة كعدمه، نقول إنَّ القول بالزيادة في التعبير القرآني أمرٌ لا يمكن أنْ يقرَّهُ واقع الأداء الدلالي في النصوص القرآنية؛ إذ لكلِّ حرفٍ دلالتُهُ التي

---

(١) الشوكاني: فتح القدير: ٣/ ٥٥٤، وينظر: أبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم:٦/ ٤٣، والآلوسي: روح المعاني: ١٦/ ٢٨٩.

(٢) سورة الشورى: ١١.

(٣) ينظر: الطبري: تفسير الطبري:١٣/ ١٦٢، والقرطبي: تفسير القرطبي:١٦/ ٨، والشوكاني: فتح القدير: ٤/ ٧٥١، والطبرسي: مجمع البيان:١/ ١١٢، ٢/ ١٢٧، ٩/ ٤١، والفيض الكاشاني: الصافي: ٤/ ٣٦٨، والطباطبائي: الميزان:١٨/ ٢٦.

بفقدانها تتصدَّعُ الدلالةُ العامة للآية، وتأسيساً على هذا المدرك الاعتقادي نؤمن بأنَّ الكاف المذكورة في النص لها دلالتها التي لولاها ما استقام المعنى العام للآية وعُرِفَ المراد بدقة؛ ذلك بأنَّ الكاف في الآية تفيد دلالة التشبيه؛ إذ النفي في قوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ لم يقع على المثل كما ظنَّ ذلك بعضُ الـمُفسِّرين من الذين يؤمنون بزيادة (الكاف) فهم يحسبون أنَّ المراد هو نفي المثل عن الله تعالى؛ على حين إنّا لو قلنا بوجود الكاف على أنَّها تشبيهية لكان المعنى أعمق وأكثر تناسباً مع مقامه الإلوهية لله سبحانه إذ المراد (ليس مِثل مِثله شيء) فكأنَّ الخطاب رجع خطوة إلى الوراء في نفي المثلية عن الله تعالى فهو لم يقل (ليس مِثله شيء) لينفي بذلك الـمِثل عنه فحسب؛ بل قال: (ليس مِثل مِثله شيء)، فحَقَّقَ بكاف التشبيه نفي مثلَ المثلِ[1]، فـ ((المماثلة منفية عَمَّنْ يكون مثله وعلى صفته فكيف عن نفسه))[2]، فإذا كان مِثلُ الـمِثلِ لله غيرَ موجودٍ مُطلقاً فما بالُك بوجود الـمِثل لله فهو غير موجود بتحصيل الحَاصل، فـ ((لو قُدِّرَ لله تعالى مِثل لم يكن لذلك الـمِثلِ مِثلٌ، لما تقررَّ في العقول أنَّ الله تعالى مُتفرِّدٌ بصفات لا يشاركه فيها غيره، فلو كان له مثل لتفرد بصفات لا يشاركه فيها غيره))[3] فجاءت الكاف – هنا– للدلالة على ((المبالغة في نفي المثل عنه فإنّه إذا نفى عمن يناسبه ويسد مسدَّه كان نفيه عنه أولى))[4].

وبهذا لا يمكن تحقُّق رؤيته مطلقاً؛ لأن ليس مِثله شيء؛ بل ليس مِثلُ مِثلِهِ

(١) ينظر: سيروان عبد الزهرة الجنابي: مناهج تفسير النص القرآني – دراسة في النظرية والتطبيق: ٨١- ٨٢.

(٢) الآلوسي: روح المعاني:٢٥/ ١٨.

(٣) الطبرسي: مجمع البيان: ٩ / ٤١.

(٤) الفيض الكاشاني: الصافي: ٤ / ٣٦٨.

شيئاً، فإذا كان المثل معدوماً ومِثل الـمِثل معدوماً كان رؤية الأصل الذي لا نظير له محالاً عقلاً؛ ذلك بأنَّ إمكانية تصور الـمِثل أو مِثل الـمِثل خيالاً غير ممكنة أي إنَّها محالة بالرؤية العقلية فما بالُكَ بإمكانية رؤية العين الباصرة (المحدودة) للأصل المنعدم الـمثل رؤيةً وتصُّوراً وخيالاً وعقلاً.

من القراءة التحليلية لنصوص استدلالات الإمام عليه السلام نصلُ إلى نتيجة تأخذ بأيدنا إلى قناعة تامة تنصُّ على أنَّ الله سبحانه لا يمكن رؤيته لا سبيل المنظور التصويري (الخيالي) ولا على سبيل الحقيقة الوجودية (الماثلة بالبصر العيني)؛ بل لا يمكن تصُوُّر حتّى الـمِثل أو مِثل الـمِثل البتة، فإذا كان نفي رؤية البعيد – التصوري- قائمةً فإنَّ نفي رؤية الأصل ماثلة عقلاً ومحظورة منطقاً.

المبحث التاسع:
حل إشكال شك الرسول صلى الله عليه وآله بالنص القرآني:

إذا كانت النبوةُ تمثلُ نيابةَ السماءِ في الأرض تكليفاً لإرشاد النفس البشرية إلى طريق الخلاص وصولاً بها إلى الأنموذج السلوكي الأسمى على وفق الضوابط التي أرستْها السماءُ نفسها؛ فإنَّه يتأسَّسُ على هذا أنْ يكونَ من المحال بمكان أنْ يرسلَ اللهُ سبحانه رسولاً أو نبياً شاكاً به غيرَ مُوقِنٍ بوجوده أو بأنَّه قادرٌ على أنْ يُرسِلَ المعجزاتِ إلى البشريةِ لينقذهم من سباتهم الأبدي؛ من هنا لا مجال لمن يرى أنَّ الرسول الكريم صلى الله عليه وآله كان شاكاً في الله سبحانه بناءً على فهمه الموهوم لقوله تعالى ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلا

تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾(١)، حيث حَسَبَ بعضُهم أنَّ الرسولَ الأكرمَ كان شاكاً بالله سبحانه؛ ولهذا خاطبه اللهُ بهذا النص الكريم لينزعَ ما في نفسِهِ من شكٍّ وليؤمنَ بأنَّ القرآن إنما هو من الله سبحانه فلا يتخلَّلُ إلى نفسِهِ الحرجُ - حينئذٍ- أو يتسلَّلُ إلى قلبِهِ الريبُ في مصدرية هذا الكتاب المعجز؛؛ إذ اعترَضَ بقولهم: ((مَنْ المخاطب بالآية؟ فإنْ كان المخاطبُ رسولَ الله ﷺ أليس قد شكَّ فيما أُنزِلَ إليه؟ وإنْ كان المخاطبُ به غيرَهُ فعلى غيرِهِ إذاً أُنزِلَ القرآنُ))(٢).

وبناءً على هذا الاعتراض والفهم غير الصائب لهذا النص القرآني أجاب الإمامُ الهادي عليه السلام ناقداً هذا المنطلق الفهمي بقوله: ((أما قوله: ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ﴾، فإنَّ المخاطب في ذلك رسول الله (ﷺ)؛ ولم يكن في شكٍّ مما أُنزِلَ إليه، ولكن قالت الجهلة: كيف لم يبعثْ اللهُ نبياً من ملائكته أم كيف لم يفرق بينه وبين خلقه بالاستغناء عن المأكل والمشرب والمشي في الأسواق؟ فأوحى الله إلى نبيه (ﷺ) ﴿فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ﴾، تفحص بمحضر كذا من الجهلة هل بعث الله رسولاً قبلك إلا وهو يأكل ويشرب ويمشي في الأسواق ولك بهم أسوة وإنما قال: ((إن كنت في شك)) ولم يكن للنصفة، كما قال صلى الله عليه وآله: ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾(٣)، ولو قال: نبتهل فنجعل لعنة الله عليكم؛ لم يكونا يجوزان للمباهلة، وقد علم الله أنَّ نبيه مؤدٍ عنه رسالاته

(١) سورة يونس: ٩٤.

(٢) المفيد: الاختصاص: ٩٢.

(٣) سورة آل عمران: ٦١.

وما هو من الكاذبين، وكذلك عرف النبي أنَّه صادق فيما يقول ولكن أحبَّ أنْ ينصفَهم من نفسه))(١).

من قول الإمام عليه السلام نفهم أنَّ الخطاب للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وأنَّه لم يكُ شاكاً بما أُنزِلَ الله سبحانه عليه؛ وإنما كان هذه الحيثية الخطابية أسلوباً احتجاجياً على الجهلة الذين اعترضوا على الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله في أنَّه مُرسَلٌ إليهم من جنس البشر أنفسهم، وكان حرياً بالله سبحانه أنْ يرسلَ ملكاً من ملائكته إليهم ليدعوهم إلى عبادة الله سبحانه؛ لذا أجابهم سبحانه ولكن بتوجيه الكلام إلى الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله فكان هذا الخطاب من باب الخطاب الخاص الذي أُريدَ به العام، وهو فنٌ خطابيٌّ من الفنون القرآنية الشائعة في سياقات التعبير المقدس، فالكلام وإنْ كان موجَّهاً إلى الرسول صلى الله عليه وآله إلا إنَّه لا يُرادُ به هو صلى الله عليه وآله تشخيصاً وشخصاً؛ بل يُراد به المعترضون ولكن وجَّه الكلام إلى الرسول صلى الله عليه وآله ليكون ذلك أكثر تأثيراً في نفوس الجهلة علَّهم يرعوون ويعودون إلى رشدهم فيستقيموا باعتبار أنَّ القناعة إذا ما دخلت نفس الرسول صلى الله عليه وآله بالدليل الواقعي الملموس- إنْ كان شاكاً وحاشاه من ذلك- كان حرياً ولزاماً أنْ تدخل نفوسهم بالتَّبع نتيجة اطلاعهم على الدليل نفسه، فكأنَّ النص القرآني بهذه الحال يقفُ مَوقفاً واحداً من الجميع المؤمن وغير المؤمن ليعرضَ له القناعات ويُمَهِّدَ له الأدلة والسُبُل وصولاً إلى الإيمان الراسخ بالله تعالى عن وعي وتصديق تامين، بما في ذلك الرسول صلى الله عليه وآله الأعظم مع إيمانه ويقينه بذلك مطلقاً، ولكن ليبينَ اللهُ سبحانه مدى قدرته على بيان

---

(١) المفيد: الاختصاص: ٩٣- ٩٤، والصدوق :علل الشرائع: ١/ ١٢٩، والمجلسي: بحار الأنوار: ١٠/ ٣٨٨، وابن شعبة الحراني: تحف العقول: ٤٧٨ – ٤٧٩، وابن شهر اشوب: مناقب آل ابي طالب: ٣/ ٥٠٧.

مصداقية النص جهةً ومضموناً بالدليل القاطع خاطبَ الرسولَ مباشرةً ليفهمَ المعترضونَ ذلك عمقاً ووعياً، فعلى الرغم من أنَّ الرسولَ ﷺ لم يكُ شاكاً بالله سبحانه فإنَّ الله تعالى قد خاطبه بهذه الطريقة ليثبتَ له ولهم بأنَّ هذا الكتاب المعجز إنما هو من عنده سبحانه، وأنَّ الرسولَ محمداً هو نبيٌّ من عند الله سبحانه، واستدل على ذلك بسؤال أهل الكتاب من قبله، فلم يرسل الله سبحانه أيَّ رسولٍ أو نبيٍّ إلا وهو من جنس القوم الذين أُرسِلَ إليهم، والظاهر أنَّ الإمام قد وظَّفَ منهج تفسير القرآن بالقرآن في نقده لفهم هذه الآية الكريمة؛ وذلك في قوله عليه السلام: (تفحص بمحضر كذا من الجهلة هل بعث الله رسولاً قبلك إلا وهو يأكل ويشرب ويمشي في الأسواق ولك بهم أسوة)؛ بيد أنَّ ذلك قد جرى من دون أنْ يذكر الإمامُ النصَّ القرآنيَّ الآخرَ الذي يثبتُ مصداقيةَ المعنى الذي أسَّسه الإمامُ لهذا الآية، ويكشفُ مفهومَ الإشارةِ التي وظَّفها الإمامُ هنا ويدلُّ بالحتمية على توهُّم مَنْ يرى أنَّ الرسول كان شاكاً بالله سبحانه؛ وذلك هو قوله تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيراً﴾[1] فإذا كان الرسولُ ﷺ يؤمنُ بالكتابِ الذي أُنزِلَ إليه وهو أعلمُ بما فيه بدليل قوله تعالى ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[2] فأنّى له أنْ يكون شاكاً بالله وهو يعلم بأنَّه ما أُرسِلَ أحداً من قبله مُطلقاً إلا وكان بشراً سوياً كحاله؛ فكأنَّ في إشارةِ الإمامِ نقداً تفسيرياً وتوجيهاً قطعياً وجلياً بأنَّ الرسولَ ﷺ لم يكُ شاكاً بالله سبحانه ومن المحال أنْ يقع ذلك مطلقاً.

(١) سورة الفرقان: ٢٠.

(٢) سورة النحل: ٤٤.

وإنما ساق سبحانه النص على هذه الشاكلة ليُقرِّبَ مستوى الدليل من أذهان الجهلة فلو قال لهم مباشرة: (نحن نرسلُ إليكم البشرَ)، واكتفى بهذا فإنَّ المعترضينَ لا ينصاعوا أو يركنوا إلى الإيمان بهذا المقال؛ فهو وإنْ كان خطاباً صادقاً بيد أنَّه يحتاج إلى دليل يسوغ دخوله إلى الأذهان؛ لذا وظَّفَ سبحانه أسلوب المحاججة بتوجيه الخطاب للرسولﷺ حتّى يستدلَ بأنَّه مُرسلٌ فإنْ استدل على ذلك؛ وَجَبَ-والحال هذه- أنْ يستدلَ المعترضونَ على ذلك بالمحصلة النهائية فهو أشبه حالاً-كما يرى الإمامُ- بحيثية المحاججة في قوله ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾[1]، حيث نلحظُ أنَّ الله سبحانه قد جعلَ اللعنةَ على المكذب حتّى وإنْ كان الرسول نفسه على الرغم من أنَّه يعلم والرسولﷺ يعلم كذلك بأنَّه على حقٍّ جازمٍ، غير أنَّه أراد أنْ يُنْزِلَهم من الرسول الأعظم منزلة الإنصاف ويتعامل معهم على أساس الحق واليقين دون أدنى مُواربة أو مُداهنة وحاشا لله ورسوله من ذلك، فهذه الحيثية الخطابية تجذب المتلقي إلى الدليل بزيادة إيمانه بإنصاف الـمُحاجِج؛ إذ من غير المنطقي أنْ يحسمَ الرسولُﷺ موضوعَ المباهلةِ باتهامهم بالكذب ابتداءً قبل وقوع المباهلة نفسها فيما بينهم؛ لذا أمرَ اللهُ سبحانه رسولَهُ أنَّ يختمَ كلامَهُ بقوله: ﴿ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾، وهذا ما أوضحه الإمامُعليه السلام تحديداً بقوله: (ولو قال: نبتهل فنجعل لعنة الله عليكم؛ لم يكونا يجوزانِ للمباهلة، وقد علم الله أنَّ نبيه مؤدٍ عنه رسالاته وما هو من الكاذبين، وكذلك عَرَفَ النبيُّ أنَّه صادق فيما يقول ولكن أحب أنْ ينصفهم من نفسه).

وإنَّ ما يدلُّ على مصداق نقد الإمام الهاديعليه السلام لمنطق مَنْ يرى صدور

(١) سورة آل عمران: ٦١.

الشك من الرسولﷺ ويثبتُ بأنَّ الرسولﷺ لم يكُ في شكٍّ مما أُنزِلَ إليه هو استعمال (إن) الشرطية في النص دون (إذا)؛ ذلك بأنَّ (إنْ) لا تدخل إلا على مضامين الجمل الظنية الحدوث، على حين أنَّ (إذا) تدخل على مضامين الجمل يقينة الحدوث(1)، ولما كانت مسألةُ شكِّ الرسولِ في الكتاب العظيم هي ظنيةَ الحدوثِ لاستحالتها؛ استعمل سبحانه (إنْ) في هذا الموضع للدلالة على عدم شكِّهِ فالمراد هو إنْ جالَ في خاطرك الظنُّ بأنَّ هذا الـمُنْزَلَ عليك ليس مِنّا فاسألْ أهلَ الكتابِ؛ لذا فالشكُّ يدخلُ في نطاق الظن لا اليقين؛ من هنا ينتفي الشكُّ باليقينِ أصالةً بقوله تعالى ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾(2).

يزاد على هذا أنَّه يمكن القول بأنَّه ليس كلُّ أسلوب شرط مُستعمل في التداول اللغوي يقتضي بالضرورة الحدوث، وعليه يمكن الإقرار بأنَّ الرسولﷺ لم يسأل أهل الكتاب مُطلقاً؛ لأنَّه لم يكُ شاكاً في ذلك قط؛ وذلك جرياً على قوله تعالى ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لا تُحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾(3) فلا يعني هذا أنَّ تحقيق الشرط يدعو بالضرورة إلى تحقيق الجواب فلا يدل ذلك على أنَّنا إذا لم نعدَّ نعمة الله سبحانه فإنَّه بالمحصلة سنحصي تلك النعمة؛ من هنا يتقرَّرُ بأنَّ الشرط في آيةِ اتِّهام الرسولﷺ بالشكِّ لا يقتضي الوقوع ولا الجواز(4)؛ ((إذ لا يصحُّ ولا يجوزُ على رسول الله ﷺ أنْ يشركَ، ولا أنْ يدعو من دون الله أحداً، ولا أنْ يخالفَ أمر ربه عز وجل، ولا أنْ يتقولَ على الله

(1) ينظر: ابن الانباري: الإنصاف في مسائل الخلاف: ٢/ ٦٣٢.

(2) سورة النجم: ٣-٤.

(3) سورة النحل: ١٨.

(4) ينظر: الشربيني: رد شبهات حول عصمة النبيﷺفي ضوء السنة النبوية الشريفة: ٢٠.

مالم يقُلْ، أو يفتريَ على الله شيئاً، أو يضلَّ، أو يختمَ على قلبه، أو يشكَّ))[١]، ويبدو أنَّ ابنَ عباس قد فَهِمَ دلالة عدم وقوع الشرط في الآية مُطلقاً بدليل قوله: ((لم يشكُّ النبي ﷺ ولم يسأل))[٢] فضلاً عن أنَّه قد نُقِلَ عن الرسول الأعظم ﷺ نفسه تصريحه بالقول أنَّه لم يكُ شاكاً قط، حيث يقول ﷺ: ((لا أشكُّ ولا أسألُ))[٣]، ودليل مصداقية مضمون قول الرسول هذا هو أنَّه قد ورد في سورة يونس نفسها ما يدفع القول بشك الرسول تماماً، وهو تحديداً قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْ دِينِي فَلَا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ أَعْبُدُ اللَّهَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾[٤] حيث نجد في هذه الآية الكريمة دليلاً قاطعاً على عدم شكِّ الرسول الكريم ﷺ؛ ((فهذا تقرير لحقيقة حاله ﷺ، وشهادة له بأنَّه ما شكَّ فيما أُنزِلَ إليه، ولا سألَ أهلَ الكتابِ، وكان من عباد الله المؤمنين المخلصين))[٥].

والظاهر أنَّ توجيه الخطاب إلى الرسول الأكرم ﷺ-في الآية موضع البحث- بأنَّه يشكُّ فيما أُنْزِلَ إليه؛ له جملة دلالات منها:

١- إنَّه يعضد إيمان المتلقي بأنَّ هذا الكتابَ الـمُنْزَلَ هو من الله سبحانه لا غير بدليل أنَّ الله سبحانه نفسه يطلبُ إلى رسوله الكريم ﷺ أنْ يستظهرَ الدليلَ على نبوَّتِهِ باستقراي طبيعة الأنبياء السابقين وجنسهم عن طريق سؤاله لأهل الكتاب؛ ليثبتَ لدى المتلقي بالدليل أنَّ محمداً ما هو إلا رسول

---

(١) المصدر نفسه: ٢١٣.

(٢) ينظر: المصدر نفسه: ٢٠٥.

(٣) الصدوق: علل الشرايع: ١/ ١٣٠.

(٤) سورة يونس: ١٠٤.

(٥) الشربيني: رد شبهات حول عصمة النبي ﷺ في ضوء السنة النبوية الشريفة: ٢٠٥.

من السماء دون أدنى درجة من الشك.

٢- إنَّه خطاب خاص أُريدَ به العام؛ فليست الغايةُ إثباتَ شكِّ الرسولﷺ وأنَّ الله تعالى يعرض عليه دليلاً يوثِّقُ إيمانه بالكتاب العزيز ويدفع عن نفسِهِ الشكَّ؛ لأنَّ الجلهة قالوا له بأنَّ الله يجب أنْ يرسلَ ألينا مَلكاً رسولاً؛ بل المبتغى الأصل هنا هو الردُّ على الجهلة والمعترضين، ولكن إذا ما وجَّهَ الخطاب إلى الرسول فإنَّه سيكون أكثر وقعاً في نفوسهم؛ لأنَّ أنفسهم ستبقى في شوق إلى الخطاب الذي تحدث به الله سبحانه مع رسوله؛ فإذا ما فَهِموهُ استوفى المطلب وتحقيق المبتغى والحال هذه.

٣- إنَّ هذا الخطابَ وسيلةٌ من وسائل إنصاف المتلقي من الرسولﷺ على قاعدة ((وجادلهم بالتي هي أحسن))؛ ذلك بأنَّ توجيه الخطاب إليهم مباشرة قد لا يحقق المطلب ولا يدخل في نطاق القناعة فيما لو وصَفَهم سبحانه بالكفر وأنَّ الرسولَ مَبعوثٌ منه حقيقةً وتوقَّفَ عند هذا المقدار من الخطاب؛ لذا عَدَلَ سبحانه إلى استعمال هذا الأسلوب الصياغي من أجل الإبانة بأنَّ الله سبحانه يقدمُ الدليلَ لهم بدعوتهم إلى قراءة المنطق الأُمي السابق واستقراي مشاهد الأنبياء قبل الرسول؛ فإنْ شهدوا بذلك فكأنَّهم بهذا شَهِدوا على أنفسهم وألزموا أنفسَهُم بالحجة؛ لينجو مَنْ نجا على بينة ويهلك مَنْ هلكَ على بينة، ولكن قبل أنْ يقدِّمَ لهم الدليلَ يقدِّمُ لرسوله الدليل - على الرغم من إيمانه صلوات الله عليه- حتّى يفهَموا بأنَّ الله سبحانه يعرضُ الدليلَ على الجميع من دون استثناء ليؤمنوا به؛ فحتّى الرسول مُطالبٌ بأنْ يقرأَ الدليلَ ويوثِّقَهُ إيماناً ويقيناً حتّى يدعوهم عن بينة وثقة عاليين بقدرة السماء وحكمتها فيما تفعل.

بهذا نجد أنَّ ما أسَّسَهُ الإمامُ من مضمون لهذه الآية الكريمة هو الأوْلى

بالاتباع على وجه الإطلاق؛ لأنَّ الرسولَ صلى الله عليه وآله لم يتسربْ إلى قلبِهِ الشكُّ مُطلقاً ولن يكونَ ذلكَ البتة، ومَنْ فَهَمَ غيرَ هذهِ الحقيقية التفسيرية فعليه أنْ يُعيدَ النظرَ تارةً أُخرى فيما رأى حتّى ينأى بنفسِهِ من زللِ الدلالةِ الموهومةِ؛ ذلك بأنَّ فهمَ هذا النصِّ الكريمِ على غيرِ مآلِهِ الدلالي الأصل يدعو بالضرورة إلى القول بانتفاء عصمة الرسول صلى الله عليه وآله وعدم إيمانه بمعجزة السماء؛ وهذا ينسحبُ بالمآل إلى الشكِّ بحكمته سبحانه في مَنْ يختاره لحملِ مسؤوليةِ السماءِ وبناء النفس البشرية على أُسس الحقِّ واليقينِ والإيمان بأنَّ اللهَ سبحانه هو خالقُ كلِّ شيءٍ وهو مُوجِدُ الإنسانيةِ جمعاء دون أدنى شكٍّ، فكيف يُرسلُ سبحانه من هو مُتزعزعُ الإيمانِ قلقُ القلبِ ضعيفُ الثقةِ فيما يقولُ أو يفعلُ ليهديَ الناسَ إلى الإيمانِ به سبحانه؛ فذلك مُحالٌ على الباعثِ والمبعوثِ في وقت معاً؛ إنَّ هذه لقسمة ضِيزى.

المبحث العاشر:
حل إشكال فقدان قدرة الله تعالى على النبي يونس عليه السلام:

إذا كان الله تعالى يبعثُ الرسلَ والأنبياءَ بغاية إنقاذِ البشريةِ من سباتِها الأبدي فإنَّه من الواجب بمكان أنْ يكونَ ذلك المبعوثُ على درجةٍ عاليةٍ من اليقين العقائديِّ ومكانةٍ رفيعةٍ من الإيمان القلبي والعقلي إلى الحدِّ الذي لا يمكنُ معه أنْ يشكَّ بباعثِهِ أو يخرجَ على طاعتِهِ أو واجبِهِ السماوي الـمُكلَّف به البتة، غير أنَّنا على الرغم من إيماننا بهذا المنطلق العقائدي العقلي فإنَّنا إذا ما نظرنا في بطون المدونات التفسيرية فإنَّنا سنجد بأنَّ من الـمُفسِّرين من مالَ إلى القول بخلاف هذا المنحى فشَكَّكَ بعقيدة الرُّسل وغايرَ مسار الإثبات في مسألة الإيمان بأنَّ الأنبياء على درجة عالية من اليقينية إلى حدِّ الانصهار بالمطلب الإلهي مهما عَسُرَتْ تأديته؛ إذ نلحظ أنَّ من علماء التفسير من شكَّكَ بإيمان النبي يونس عليه السلام؛ بل طعنَ به وعدَّهُ خارجاً عن قدرة السماء وبأنَّه كان مؤمناً بأنَّ السماء لا تقوى على ردعه إنْ أرادَ فعلَ شيءٍ ما؛ ذلك بأنَّ أولئك الـمُفسِّرين قد آمنوا بمسألة اعتقاد النبي يونس عليه السلام بعدم قدرة الله تعالى عليه في قوله تعالى ﴿وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِباً فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِى الظُّلُمَاتِ أَنْ لا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾[1]؛ إذ يكاد يكون هذا الاتجاه التفسيري من الشيوع بمكان إلى الحدِّ الذي غدا أحد المعاني الـمُعتَمَدة التي تُعْرَضُ بوصفها دلالةً تفسيريةً مَقبولةً عند بعضهم لهذه الآية الكريمة؛ ويبدو أنَّ هذا المنطلق العقائدي - إمكانية القول بخطأ النبي - هو ما دعا لأنْ يقولَ بها غيرُ مُفسِّرٍ؛ إذ ذهبوا إلى أنَّ معنى الآية ((أنَّه وقع في ظنِّه

---

(١) سورة الأنبياء: ٨٧.

أنَّ اللهَ تعالى لا يقدر على معاقبته))[١]، فكأنَّ يونس ((ظنَّ أنَّه يعجز ربه فلا يقدر عليه))[٢] البتة؛ ولهذا خرجَ من قومه من دون أنْ يأخذَ إذنه سبحانه وتعالى وهو غير مُبالٍ بما يحدث لانَّ الله تعالى غير قادر على معاقبته؛ بل غيرُ قادرٍ عليه البتة، فنجدُ أنَّ الفعل (يقدر) مُقيَّدة بـ (الظن) بعدم القدرة عليه، وهذا القيد هو الذي دفع النبي يونس عليه السلام لترك قومه بعد أنْ مكثَ فيهم هادياً شوطاً طويلاً من الزمن، وتأسيساً على وجود القيد (ظن) المسلط على نفي القدرة عليه ((يقتضي ذلك كونه شاكاً في قدرة الله تعالى))[٣] عليه البتة.

ويبدو أنَّ من الـمُفسِّرين مَنْ ذهبَ إلى محاولة تجميل موقف يونس عليه السلام حيث قال إنَّ العبارة تتضمن معنى الاستفهام؛ إذ التقدير: ((أفظنَّ أنَّه يعجزُ ربَّهُ فلا يقدرُ عليه))[٤]، وسواء أكانت العبارةُ مقروءةً من دون استفهام أم كانت مضمنةً دلالة الاستفهام إضماراً؛ فإنَّ هذا لا يُخرِجُ يونس عليه السلام من دائرة اتهامه بالظن في قدرة الله تعالى عليه.

ذلك بأنَّه إذا كانت عبارة (فَظَنَّ أنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ) من دون استفهام فإنَّ دلالة هذه العبارة ستُحالُ على معنى التَّعليل لخروج يونس أي إنَّه خرج مُغاضباً لأنَّه ظنَّ أنْ لن نقدرَ عليه؛ فتكون ((الفاء)) في بداية العبارة سببية الدلالة؛ وبهذا يكون ذنبُ يونس في ظنِّهِ هذا أكبرَ لأنَّه مُسِّلم بأنَّ اللهَ سبحانه فاقدُ القدرةِ عليه تماماً، وإنْ كان ثمة أداة استفهام في العبارة مُقدَّرة وهي

---

(١) الشوكاني: فتح القدير: ٣/ ٦٠١، وينظر: ابن الجوزي: زاد المسير: ٥/ ٣٨٣، والآلوسي: روح المعاني: ١٧/ ٨٤، وابن عاشور: التحرير والتنوير: ١/ ٢٧٣٥، والطباطبائي: الميزان: ٦/ ٣٦٨.

(٢) ابن الجوزي: زاد المسير: ٥/ ٣٨٣.

(٣) الرازي: التفسير الكبير: ٢٢/ ٢١٤.

(٤) ينظر: البغوي: معالم التنزيل: ١/ ٣٤٩، وابن عاشور: التحرير والتنوير: ١/ ٢٧٣٥.

الهمزة أي إنَّ العبارة في الأصل: ((أ فَظَنَّ أنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ))؛ فإنَّ دلالةَ العبارةِ ستكون توبيخيةً ليونس، فكأنَّ الخطابَ يشي بالتساؤل: لِمَ خرجَ أفَظَنَّ أنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ، فإنْ كان قد ظَنَّ ذلك فهو مخطيءٌ، فنجد في تقدير الاستفهام شيئاً من الاتهام ليونس عليه السلام؛ لأنَّ السماءَ لا تُطْلِقُ كلامَها على أساس الاعتباط أو الظنِّ المتردد فيه، وإنما يجري هذا على الخطاب الصادر من الإنسان فحسب.

وبهذا ننتهي إلى أنَّ كلا الخطابين بالاستفهام أم من دون الاستفهام يكون فيه النبي يونس عليه السلام في موضع الشكِّ في قدرة الله تعالى، سواء صدرَ منه ذلك فعلاً أم ظَنَّتْ السماءُ به ذلك فعلاً، وعليه يعدُّ هذا – والحال هذه–تجنياً على قدرة السماء المطلقة وتحدٍّ لله تعالى من النبي يونس عليه السلام؛ لأنَّه قد خَرَجَ عن قدرة الله تعالى؛ بل خَرَجَ عن طاعتِهِ واجتازَ الأمرَ إلى تحديه والظنِّ بفقدانه القدرة على أنْ يتغلبَ عليه.

نقول إنَّ هذا تأويلاً بعيداً ومَنحىً مُتكلَّفاً لا يتفق ومكانةَ النبي يونس عليه السلام عنده سبحانه ومدى إيمانه بالله تعالى، فليس من الحكمة الإلهية اصطفاء أحد من البشر مَترددٍ أو شاكٍ في قدرته تعالى؛ كي يكونَ نبياً له على الناس، فمن كان شاكاً في قدرة الله تعالى كيف يؤمنُ به حتّى يهدي الناس للإيمان ؟!.

وعليه يكون هذا الظنُّ التفسيريُّ بعقيدةِ يونس عليه السلام محلَّ نظرٍ وإعادةِ تأملٍ، وأنَّ مَدعاةَ ذلك النَّظر وهذا التأمُّل هو أنَّ دلالة المأثور من المرويّات التفسيرية عن الإمام الرضا عليه السلام تغايرُ ما ذهبَ إليه القائلونَ بشكِّ يونس؛ ذلك بأنَّ هذه الروايات تُخْرِجُ النبي يونس عليه السلام من حيز الاتهام إلى حيز الإيمان بالله تعالى؛ إذ يقول الإمامُ الرضا عليه السلام ما نصُّهُ: ((وأما قوله ﴿وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِباً فَظَنَّ ان لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ إنما ظنَّ أنْ لن نضيقَ عليه رزقَهُ ألا تسمع إلى قول

الله عز وجل ﴿وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ﴾[١]؛ أي ضَيَّقَ عليه رزقَهُ))[٢]، فنجد أنَّ الإمامَ يُبرِّيء يونس عليه السلام ويُنزِّههُ من تهمة الشكِّ بالله تعالى؛ فالإمامُ عليه السلام أدركَ أنَّ مآل الظن في الآية بأنَّ يونس عليه السلام قد شكَّ بالله تعالى هو الفعل (نقدر)،؛ ولهذا حَسَبَ جملةٌ من الـمُفسِّرين بأنَّ معنى (القدرة) في قوله تعالى ﴿لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ إنما هي مُشتقةٌ من المقدرة والإمكان[٣]، بيد أنَّ الإمامَ عليه السلام وجَّه دلالة مفردة الفعل (نقدر) في الآية الكريمة وجهتَها الدلاليةَ المرادةَ حقاً في النص الكريم والموافقة تماماً للمعتقد الأصل المأخوذ عن الأنبياء عليهم السلام؛ إذ أرجعَّها عليه السلام إلى اشتقاقها المضموني الأصل فهي مأخوذةٌ من (التقدير) الذي يدل على معنى التضيِّق أو التحديد[٤]؛ وسندُ هذا التَّرجيح من الإمام عليه السلام هو قوله تعالى ﴿وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ﴾[٥] وهذا المعنى يتجاوب مع ذا النون [٦]، فالمعنى ظنَّ أنْ ((لن نضيق عليه))[٧]، وأنَّنا سنعامله كما كُنَّا نعامله في السابق بفضل رعاية ورزق مديد.

وفي هذا التوجيه من الإمام الرضا عليه السلام تنزيه لمقام النبوة واثبات لعصمة النبي يونس عليه السلام؛ لأنَّه لو ظن عدم القدرة عليه لا عدم التضييق عليه؛ لخرجَ من حيز العصمة أصالة ودخلَ في حيز الكفر؛ لأنَّه سيكون مُتحدياً لله تعالى

---

(١) سورة الفجر: ١٦.

(٢) الصدوق: عيون أخبار الرضا: ١/ ٢٠١، وينظر: الفيض الكاشاني: الصافي: ٣/ ٣٥٢..

(٣) ينظر: الفراهيدي: العين: ٥/ ١١٢.

(٤) ينظر: الشوكاني: فتح القدير:٣/ ٦٠١، والبغوي: معالم التنزيل:١/ ٣٤٩، والرازي: مختار الصحاح: ٥٦٠.

(٥) سورة الفجر: ١٦.

(٦) ينظر:عبد السلام زين الدين: مراجعات في عصمة الأنبياء من منظور قرآني: ١٠٨.

(٧) الطبرسي: مجمع البيان: ٤/ ٦٠.

من أَنَّه لا يقدرُ عليه وحاشا له من أنْ يظنَّ هذا الظنَّ مُطلقاً؛ بل ظَنَّ أنَّ الله تعالى سيعامله بالرزق واللطف كما كان يعامله من ذي قبل حينما كان يدعو قومه؛ لأَنَّه خرجَ منهم مُغاضِباً لله وحده[1]، فـ ((ظنَّ أنَّ ذلك يسوغ حيث لم يفعله إلا غضباً له وأنفة لدينه وبغضاً للكفر وأهله))[2] فحسب-والحال هذه- أنَّ الله تعالى سينظر إليه بعين اللطف والرحمة كما كان من ذي قبل وأنَّه يفيضُ عليه من فضله وسكينته كعهده حينما كان قبل خروجه؛ لأنَّ مدعاة خروجه كانت مُغاضبةً لقومه من اجل الله تعالى[3]، ولعلَّ ظَنَّ النبيِّ عدم تضييق فضل الله تعالى عليه كان بداعي أَنَّه خروجه مُغاضباً لله، فتكون عبارة ﴿ذَهَبَ مُغَاضِباً﴾ تعليلية لعبارة ﴿فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ أي إنَّه حَسَبَ أنَّ الله تعالى لن يقللَ رزقه لأَنَّه خرج بداعي الحفاظ على دينه سبحانه وأنَّ غضبه كان من أجله تعالى؛ وبهذا ستكون عبارةُ ﴿فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ نتيجةً وليست سبباً لعبارة ﴿ذَهَبَ مُغَاضِباً﴾ كما حَسَبَ ذلك مَنْ ظَنَّ بالنبي يونس أَنَّه كان شاكّاً بالله تعالى.

بهذا نجد أنَّ الفعل (ظن) قد وقعَ على معنى التضييق لا معنى القدرة وهذا أنسب وأنزه لمقام النبوة ليونس(عليه السلام)؛ فمن المحال - عقلاً- أنْ يصدرَ منه ظنٌ بضعف قدرة الله تعالى عليه أو أَنَّه يَخالُ أنَّ اللهَ تعالى لا يُعاقبُهُ إنْ هو خالفَ أمرَهُ وخرجَ من قومه بلا إذن منه سبحانه.

وثمة سندٌ نصيٌّ في الآية التي تلت هذه آية الكريمة - موضع البحث-

(١) ينظر: غفران ياسين محمد الهاشمي: دور السنة المطهرة في تأصيل علم التفسير، رسالة ماجستير، كلية الفقه - جامعة الكوفة، بإشراف: ا.م.د. علي خضير حجي، و ا.م.د. سيروان عبد الزهرة الجنابي، ٢٠١٢م:١٧٨.

(٢) الزَّمخشري: الكشاف: ٣/ ١٠٤.

(٣) ينظر: القرطبي: تفسير القرطبي: ١١/ ٣٢٩.

يثبتُ المنحى التوجيهي الذي وظَّفَهُ الإمامُ لنقد المعتقد التفسيري المخطوء بحقِّ البني يونس عليه السلام وهو قوله تعالى ﴿فَاسْتَجَبْنا لَهُ وَنَجَّيْناهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ﴾(١)، فإذا كان النصُّ يصفُ يونس عليه السلام بأنَّه من المؤمنين ولهذا أنجاه سبحانه؛ فكيف يخرجُ مُغاضباً على ربِّهِ ويَظنُّ بأنَّه قد خرجَ من قدرة الله تعالى، فلو كان كذلك لحقَّ عليه العذابُ ولوُصِفَ بأنَّه من الكافرين؛ لأنَّه قد خرجَ من طاعته سبحانه وشك بمقدرته كحال من كفر.

ويبدو أنَّ الطباطبائي قد تنبَّهَ على هذا المنطلق الاستدلالي لبراءة يونس عليه السلام؛ إذ يقول ما نصُّهُ: ((إنَّ ظاهرَ الكلامِ لا يقتصرُ في تشخيصه على الفهم العامي المتعلق بنفس الجملة المبحوث عنها؛ بل للقرائن المقامية والكلامية المتصلة والمنفصلة... وخاصة في الكلام الإلهي الذي بعضه ببعض، ويشهدُ بعضه على بعض، ويصدقُ بعضه بعضاً، والغفلة عن هذه النكتة هي التي أشاعت بين عدة من الـمُفسِّرين وأهل الكلام إبداع التأويل بمعنى صرف الكلام إلى ما يخالفُ ظاهره، وارتكابه في الآيات المخالفة لمذهبهم الخاص على زعمهم، فتراهم يقطعون القرآن قطعاً ثم يحملون كلَّ قطعةٍ منها على ما يفهمُهُ العاميُّ السوقيُّ من كلام سوقي مثله فإذا سمعوه تعالى يقول: ﴿فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ حَملوهُ على أنَّه عليه السلام -وحاشاه- زعمَ أو أيقنَ أنَّ الله سبحانه يعجزُ عن أخذه مع أنَّ ما في الآية التالية: ﴿وَكَذلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ﴾ يَعدُّهُ من المؤمنين، ولا إيمان لمن شكَّ في قدرة الله فضلاً عن أنْ يرجح أو يقطع بعجزه))(٢)؛ فلو قال سبحانه: ﴿فَاسْتَجَبْنا لَهُ وَنَجَّيْناهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذلِكَ نُنْجِي السائلين﴾ لفُهِمَ بأنَّ يونس عليه السلام لم يكن مؤمناً بالله وأنَّه كان يظنُّ بعدم قدرة الله تعالى

---

(١) سورة الأنبياء: ٨٨.

(٢) الطباطبائي: الميزان: ٦/ ٢٨٧- ٦٨٨.

عليه لكنَّهُ حينما وقعَ في شدَّةٍ وكان مُسبحاً وسألَ الله تعالى النجاة بإخلاص أنجاه، ففي هذا دليلٌ على أنَّه لم يكن مؤمناً قبل ابتلاع الحوت له، ولكن بمقولته تعالى ﴿فَاسْتَجَبْنا لهُ وَنَجَّيْناهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ﴾ دلَّ على أنَّ يونس عليه السلام كان مؤمناً ولولا إيمانه وعِلْمُ الله تعالى بذلك الإيمان لما أنجاه البتة؛ ولو كان قد كفرَ بخالقه لاستحقَّ عدم الاستجابة مُطلقاً؛ ذلك بأنَّ الله تعالى قد أرسلَ على يديه المعجزات والأدلة فإذا صَدَرَ منه الكفر بلحاظ الإيحاء وكثرة المعجزات والأدلة التي شهدها بنفسه هو؛ فإنَّه يستحقُّ ضعفَ العذابِ-والحال هذه- ولكنَّ لإيمانه الشديد أنقذه الله تعالى لتكونَ عبرة له ليقومَ بالأَوْلى ابتداءً.

فضلاً عن أنَّ الناظر في الآية الكريمة يجد أنَّ هناك روعةً عاليةً في صياغة التعبير واختيار اللفظ المناسب في موضعه دون غيره مما يسهمُ في عدم القول بشكِّ يونس عليه السلام في الله تعالى؛ إذ استعمل سبحانه مفردة (الغم) بدلاً من (العذاب) فقال ﴿فَاسْتَجَبْنا لَهُ وَنَجَّيْناهُ مِنَ الْغَمِّ﴾ ولو كان ابتلاع الحوت ليونس عقاباً؛ لأنَّه كفرَ وليس عظةً له؛ لقال سبحانه ﴿فَاسْتَجَبْنا لَهُ وَنَجَّيْناهُ من العذاب﴾ دون مقاله (من الغم)؛ فلما قال: (من الغم)؛ فُهِمَ أنَّ يونس عليه السلام كان في حزنٍ وغمٍ شديدينِ وليس في عذابٍ وعقوبةٍ أليمتينِ، والظاهر أنَّ هذا الغمَّ مَدعاهُ هو الخروجُ غضباً لله ظناً منه بأنَّ هذا مُسوغٌ، وثمة دليلٌ آخر وهو استعمال الفاء في قوله ﴿فَاسْتَجَبْنا لَهُ﴾ والفاء العاطفة تُستَعْمَلُ للدلالة على سرعة الأداء في الفعل من دون تأخيرٍ وهذا يدلُّ على سرعة استجابته سبحانه ليونس عليه السلام؛ فهو لم يمكثْ في بطن الحوت سوى ثلاثة أيام فقط؛ ذلك بأنَّ سرعة الاستجابة له من السماء كانت بسبب تسبيحه وما تسبيحه إلا بسببِ إيمانه بالله تعالى، ولو كان كافراً لما سبَّحَ ولبَقِيَ فيها إلى يوم يُبعثونَ،

يُزادُ على هذا أنَّ استعماله سبحانه لـ (نا) الضمير الجمعي الـمُعبِّر عنه تعالى يدلُّ على مدى اهتمامه سبحانه بيونس وبعملية إنقاذه؛ إذ لا يستعملُ سبحانه هذا الضمير على هذه الشاكلة إلا في المواضع الجليلة القدر؛ ولما كان ابتلاعُ يونس وهو نبيٌّ من أنبياء الله تعالى في بطن الحوت أمراً جللاً -حتّى وإنْ كان على سبيل العظة- استعملَ سبحانه ضمير الجمع (نا) احتراماً ليونس عليه السلام وبياناً لمدى أهميته عند الله تعالى إلى الحد الذي تطلبَ فيه الأمرُ أنْ يتدخلَ الله تعالى ذاتاً لإنقاذه؛ فهذا يدل على شدِّةِ المأزقِ الوعظي الذي كان فيه من جهة ويدل أيضاً على مدى رعاية الله تعالى له وشدة رحمتِهِ عليه ورأفته به من جهة أُخرى، فمن المحال أنْ يتركَهُ اللهُ تعالى في ذلك الوضع وفي ذلك الموضع؛ ذلك بأنَّ علة عدم التَّرك هي أنَّه ما زال نبياً وأنَّه ما زال مؤمناً بالله تعالى؛ بيد أنَّه سبحانه أرادَ أنْ يعلمَهُ شيئاً ليُبيِّنَ له مدى فضلِهِ عليه وأنَّه يجبُ أنْ لا يخرجَ إلا بأمرٍ منه تعالى حتّى وإنْ حَسَبَ أنَّ خروجَهُ كان مُسوَّغاً غضباً لله تعالى،؛ لذا استعمل الضمير الجمعي (نا) اعتزازاً بيونس عليه السلام واحتراماً له ودليلاً على أنَّه ما زال مؤمناً.

بهذا نجد أنَّ الإمامَ الرضا قد حلَّ الإشكال الذي يمكن أنْ يَردَ على النبي يونس عليه السلام بتوجيهه الاستدلالي النقدي البديع عن طريق توظيفه منهج القرآن بالقرآن لإيضاح الإشكال التفسيري الكامن في فهم الفعل (يقدر) الذي هو موضعُ الخلافِ أصالةً في النصِّ الكريمِ؛ فضلاً عن أنَّ الإمامَ باستعماله منهج تفسير النص بأخيه منحَ المتلقي مفتاحاً استدلالياً يُفضي به إلى توظيفِ نصوصاً أُخرى تسهمُ في حَلْحَلَةِ هذا الإشكال على الرغم من أنَّ الإمامَ قد حسمَ الموقفَ بمقاله ووقفَ على المراد بكلامه الاختزالي القاطع للنزاع؛ فأثبتَ إزاحةَ الشكِّ عمَّنْ شكَّ بأنَّ يونس كان شاكاً به سبحانه، وحاشا له من ذلك البتة.

المبحث الحادي عشر:
حل إشكال نسيان الله تعالى لعباده:

إذا كان السائدُ الاعتقاديُّ ينصُّ على أنَّ الله تعالى لا يمكنُ أنْ يجري عليه عاملُ النسيانِ أو يفوته شيءٌ البتة؛ فإنَّ هذا يقتضي مناقضةَ أيِّ اتجاهٍ يخالفُ هذا الاعتقادَ الـمُتسالمَ على صحته عقلاً ونصّاً، غير أنَّ مِنْ مُتلقِّي النصِّ القرآنيِّ مَنْ استشكلَ على هذا المعتقدِ بقوله تعالى ((نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ))(١)؛ إذ رأى بعضُهم أنَّ الله تعالى يمكنُ أنْ ينسى حيث نُقِلَ ((عن القاسم بن مسلم عن أخيه عبد العزيز بن مسلم قال: سئلتُ الرضا (عليه السلام) عن قولِ الله عزَّ وجلَّ: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ فقال: إنَّ اللهَ تعالى لا ينسى ولا يسهو، وإنما ينسى ويسهو المخلوقُ الـمُحْدَثُ ألا تسمعُهُ عزَّ وجلَّ يقولُ: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيّاً﴾(٢)، وإنما يجازى مَنْ نَسيَهُ ونسى لقاءَ يومِهِ بأنْ يُنْسِيهم أنفسَهم كما قال الله عز وجل: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾(٣) وقال تعالى: ﴿فَالْيَوْمَ نَنْسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا﴾(٤) أيْ نتركهم كما تركوا الاستعداد للقاء يومهم هذا))(٥)، نجد أنَّ الإمامَ(عليه السلام) في مقولته هذه قد كشفَ لنا الغامضَ المضمونيَّ والمعضلَ الدلاليَّ في الآية التي سُئِلَ عنها؛ إذ أدركَ الإمامُ أنَّ السائل يحسبُ -بناءً على الظاهر الدلالي للآية الكريمة-

(١) سورة التوبة: ٦٧.

(٢) سورة مريم: ٦٤.

(٣) سورة الحشر: ١٩

(٤) سورة الأعراف: ٥١.

(٥) الصدوق: عيون أخبار الرضا: ٢/ ١٢٢.

أنَّ الله تعالى ينسى عبادَهُ يوم القيامة؛ لهذا بادرَ بقوله ابتداءً (إنَّ الله تعالى لا ينسى ولا يسهو)؛ لأنَّ النسيانَ كما قرَّرَ الإمامُ من دواعي المخلوق ومن خصائص الـمُحْدَث ولما كان اللهُ تعالى هو الخالقَ وهو الـمُحْدِث فإنَّ هذا لا يجري عليه مُطلقاً؛ وهذا من الفوارق الجوهرية بين الخالق والمخلوق، ثم لم يكتفِ الإمامُ بمجرد نفي النِّسيان والسَّهو عنه سبحانه؛ بل استدلَ بنصوص قرآنية تثبتُ بما لا يقبلُ الترددُ أو الحيرةُ بأنَّ الله تعالى لا يمكنه أنْ ينسى ولا يسري عليه هذا المنطقُ البتة، حيث استندَ الإمامُ إلى قوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيّاً﴾ ومن الجميل أنْ يستدلَ الإمامُ بهذا النص ليقطعَ دابرَ كلِّ ظنٍّ يجري في ذهنِ الإنسانِ ليرى فيه النسيانَ على الله سبحانه؛ ذلك بأنَّ الكونُ المنفي - بناءً على الحيثية الاستعمالية التركيبية في الآية الكريمة الـمُستَشْهَد بها - يدلُّ على مُطلقِ نفي النسيان عنه سبحانه أي إنَّه لا يقومُ عليه النسيانُ في أيِّ كونٍ من الأكونِ ولما كان الخالقُ أزلياً؛ فإنَّ هذا يدعو إلى الإقرار بأنَّ عدمَ نسيانِهِ أزليٌّ سارٍ في كل الأكون على وجه العموم؛ ذلك بأنَّ الدلالة الزمنية في (ما) ابتداءً تدل على الإطلاق من قيد الزمن وهذا يصرِفُها إلى النفي الدائم لكلِّ جزئيةٍ من جزئيات الزمن على وجه الاستغراق الكُلي دون استثناء؛ إذ ((ليس الله تعالى ممن ينسى ويخرج عن كونه عالماً؛ لأنَّه عالمٌ لنفسِهِ))[1]، وذهبَ البيضاويُّ إلى القول بأنَّ المراد ((وما كان ربُّكَ نسياً لأعمال العاملين وما وعدَ لهم من الثواب عليها))[2] ونحسب أنَّ هذا حصرٌ للمعنى في غير محله؛ إذ لا موجبَ إلى تخصيص عدم نسيانه سبحانه بإعمال العباد وإعطائهم

---

(١) الطوسي: التبيان:٧/ ١٣٨.

(٢) البيضاوي: تفسير البيضاوي:١/ ٢٥، وأبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم:٥/ ٢٧٣.

الثواب فحَسب؛ ذلك بأنَّ اللهَ تعالى لا ينسى الجحود به ولا الظلم الواقع بين العباد ولا ظلم المرء لنفسه ولا ينسى غمط الحقوق بين الناس مطلقاً؛ وبهذا لا مورد لتخصيص سمة عدم النسيان بمورد معين دون آخر ما زال التركيب يقتضي دلالياً القول بإطلاقه من كل قيد موضوعي أو زمني في الوقت نفسه؛ فالله تعالى ((لا تجوز عليه الغفلة والنسيان))(١) البتة.

ثم أوضحَ الإمامُ عليه السلام بعد تقريره أنَّ الله تعالى لا يسري عليه حدثُ النسيانِ ولا فعل الغفلة بأنَّ معنى النسيان في الآية الكريمة المسؤول عنها هو الترك والهمل ولا يعني عدم التَّذكر أو السهو منه مُطلقاً؛ إذ استدلَ الإمامُ بنصيينِ قرآنيينِ لإثبات هذه الحقيقة الدلالية لفعل النسيان وهما قوله تعالى ﴿نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾(٢) وقوله أيضاً: ﴿فَالْيَوْمَ نَنْسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا﴾(٣)؛ فالمراد هو الترك والتَّجافي وعدم الالتفات لهم لأنَّهم تركوا أنفسَهم في الدنيا من دون أنْ يسترشدوا بما أرسلَ اللهُ إليهم من الحجج والبراهين والمعجزات؛ لذا فإنَّ الله تعالى يتركهم في هذا الموقف الحرج، ومَناطُ التركِ في هذا اليوم العظيم يوم القيامة هو عدمُ شمولهم بالرحمة حيث لا يلتفت اللهُ تعالى لهم ولا يقيمُ لهم وزناً؛ إذ يقول سبحانه ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَناً قَلِيلاً أُولَئِكَ لا خَلاقَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ وَلا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾(٤) فهذا هو المراد من معنى الترك المعبر عنه بفعل النسيان في النص الكريم، والظاهر أنَّ ثمة سنداً

(١) النَّسفي: تفسير النَّسفي: ٣/ ٤٢.

(٢) سورة الحشر: ١٩

(٣) سورة الأعراف: ٥١.

(٤) سورة آل عمران: ٧٧.

معجمياً لما أثبتَهُ الإمامُ عليه السلام من معنى للنسيان، فإذا ما نظرنا إلى نصِّ الرازيِّ فإنَّا نجده يقول: ((والنِّسْيَانُ أيضاً الترك))[١]، وهذا يدل على أنَّ هذا المعنى مُستعملٌ بهذا اللفظ في التَّخاطب اللساني تداولاً عند العرب، وما يسندُ ما ذهبَ إليه الرازيُّ مقولةُ ابنِ منظور الذي كان فيها أكثر بياناً وتفصيلاً من سابقه في هذا النطاق حيث قسَّمَ معنى النسيان على قسمين فتارةً يدل على التَّرك وأخرى يراد به عدم التذكر، حيث يقول ما نصُّهُ - وهو في معرض حديثه عن قوله تعالى ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا﴾[٢]-: ((والنَّسْيانُ هنا على وجهين: أَحدهما على التَّرك نَتْرُكها فلا نَنْسَخها، كما قال عز وجل ﴿نَسُوا اللهَ فنَسِيَهم﴾[٣] يريد تركوه فتركهم، وقال تعالى ﴿وَلا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾[٤]، والوجه الآخر من النِّسيان الذي يُنْسَى كما قال تعالى ﴿واذْكُرْ رَبَّك إذا نَسِيتَ﴾[٥]))[٦]، وهو الذي يراد به عدم التَّذكر، وعليه نجد أنَّ المعنى الذي أورده الإمامُ عليه السلام ليس تأويلاً من عنده؛ بل هو تفسيرٌ بيانيٌّ بدليل أنَّ هذا المعنى هو سائدٌ مُستَعمَلٌ في اللغة على سبيل الحقيقة دون المجاز.

ويبدو أنَّ إيراد هذا المعنى بفعل النسيان له داع مضموني ينصُّ على أنَّ النسيان مُتأتٍ من عدم الاكتراث والاهتمام بالشيء فلما هانَتْ عليهم أنفسَهم دون أنْ يستنقذوها بالهداية ويهتموا بها بإرشادها إلى طريق النعيم، وَجَبَ- والحال هذه- أنْ يهملَهم سبحانه بإخراجهم من رحمته مطلقاً؛ فهذا جزاءُ

---

(١) الرازي: مختار الصحاح: ٦٨٨.

(٢) سورة البقرة: ١٠٦.

(٣) سورة التوبة: ٦٧.

(٤) سورة البقرة: ٢٣٧.

(٥) سورة الكهف: ٢٤.

(٦) ابن منظور: لسان العرب: ١٥/ ٣٢١.

مَنْ يهملُ نفسَهُ، ويبدو أنَّ في النصِّ موعظةً عاليةَ الأهميةِ تدعو المرء إلى عدم الإهمال والتَّجافي عن أداء الحق ليس عل سبيل ركونه للعقيدة الحقَّة فحَسب؛ بل على سبيل أداء إيِّ حقٍّ يُطلَبُ منه سواء أكان الحقُّ مؤدَّى إلى خالقه أو مُوفَى إلى نظيره في الخلق أو مُوجَّهاً إلى نفسه أو واجباً إلى أهله؛ فكل هذا هو مسؤولٌ عنه يوم القيامة؛ لهذا يقولُ الإمامُ عليُّ بنُ أبي طالب(عليه السلام): ((إياكَ والكسلَ والضجَر؛ فإنَّهما مفتاحُ كلِّ شرٍ، مَنْ كسلَ لم يؤدِ حقاً، ومَنْ ضجرَ لم يصبرْ على حقٍّ))[1].

من هنا نجد أنَّ الإمامَ(عليه السلام) كان بارعاً في عملية ردِّه على السائل وبيانه دلالة لفظ (النسيان) تلك اللفظة التي تحتمل أكثر من دلالة؛ اذ أَثْبِتَتْ دلالتُها المبتغاةُ بالنصوص القرآنية الـمُدّعَّمَة بالقرائن السياقية الداعية إلى الإيمان بالمعنى الذي أرساه الإمامُ(عليه السلام) ثباتاً؛ وعليه لا تستدعي الضرورة الحمل على دلالة عدم الذكر البتة، ما زال ثمة معنى سائدٌ يمكن أنْ تُحمَلَ عليه هذه النصوص الكريمة وهو معنى التَّرك والإهمال مقابلة لترك المرء نفسه؛ ففارق بين قولك: (تركتُ الأمرَ) وقولك: (نسيتُ الأمرَ)؛ وإنْ كانت كلتا العبارتين تدل على مجانبة الشيء إلا إنَّ الفارقَ ما بين الأمرينِ فارقٌ؛ ذلك بأنَّ قولك: (تركتُ الأمرَ) إنما يدل على مجرد التَّخلِّي عن الأمر لا أكثر، ولا يستدعي هذا التَّخلِّي عدم التَّفكير في الأمر تارةً أخرى أو العودة إليه مجدداً؛ لأنَّك قد تركتَهُ الآن فحَسب، وقد يكونُ الأمرُ شاغلاً لفكرِكَ لكنَّكَ تركتَهُ على سبيل المزاولة والعمل لا على سبيل التَّفكير وصرف مراودته لعقلك ونفسك؛ على حين أنَّ قولك: (نسيتُ الأمرَ)؛ تدل على مجانبة الأمر دون التفكير فيه أو العودة إليه نهائياً؛ فكأنَّكَ نسيتَهُ تماماً ولا يمتُّ الآن أو مُستقبلاً إلى تفكيرك

(١) المجلسي: بحار الأنوار: ٧٥/ ١٧٥.

بصلة البتة؛ من هنا كان استعمال فعل (النسيان) بدلاً من (الترك) في الآية الكريمة يشتمل على معنى أبلغ ودلالة أعمق تصوراً في بيان مديات الإهمال إلى الحدِّ الذي كأنَّ الكافرين في عالم النسيان الإلهي على الرغم من أنَّ الله تعالى لا يضلُّ ولا ينسى؛ فكان هذا التعبيرُ أبشعَ في استظهار موقف الكافرين يوم القيامة وأكثرَ روعة؛ لأنَّه ينطوي على التَّرك الأزلي دون عَودة أو مُعاودة تارةً أخرى مُطلقاً؛ من هنا حقَّ العذابُ السرمديُّ على الكافرينَ وفُهِمَ من فعل النسيان أنَّ الله تعالى قد غادرَهم نهائياً ومن المحال أنْ تشملَهم رحمتُهُ مُطلقاً؛ لذا آثرَ النصُّ استعمالَ النسيانِ بدلاً من التَّرك؛ لأنَّ الأولَ ينطوي على معنى الثاني وزيادة، فهو يدلُّ على الإهمال الكُلي للشيء لا عدم تذكره؛ إذ لا يجري النسيانُ أو السَّهو أو الغفلةُ على الله سبحانه البتة.

المبحث الثاني عشر:
حل إشكال السجود ليوسف عليه السلام:

إذا كان السجودُ والخضوعُ لا يجوزُ إلا للخالقِ الأوحدِ سبحانه؛ فكيفَ يمكنُ أنْ يصدرَ السجودَ من إنسانٍ ما إلى إنسانٍ مخلوقٍ آخر، فقد يخالُ المتلقي فِهْماً من قوله تعالى ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ على الْعَرْشِ وَخَرُّوا لهُ سُجَّداً﴾[1] أنَّ يعقوبَ وأبناءَهُ - إخوة يوسف- قد خرّوا سجداً ليوسف عليه السلام تعظيماً له[2]، وطلباً للمسامحة على فعل إخوته به[3]، غير أنَّ الإمامَ الهادي عليه السلام قد وجَّه النصَّ الكريمَ على غير هذا المعتقد التفسيري؛ إذ قال: ((وأما سجود يعقوب وولده؛ كان طاعةً لله ومحبةً ليوسف، كما أنَّ السجودَ من الملائكة لآدم لم يكن لآدم، وإنما كانَ ذلك طاعةً لله ومحبةً منهم لآدم، فَسَجَدَ يعقوبُ عليه السلام وَوِلْدُهُ ويوسفُ معهم شكراً لله؛ باجتماع شملهم، ألم تَرَهُ يقول في شكره ذلك الوقت: ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّي فى الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِماً وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾[4]))[5]؛ بهذا نجد أنَّ الإمام عليه السلام ينفي إمكان السجود لغير الله سبحانه؛ لأنَّه من المحال أنْ يحدثَ هذا فالخضوعُ للخالقِ وحدَهُ؛ من هنا وجَّه الإمامُ عليه السلام المرادَ من السجود في الآية الكريمة التوجيه الصحيح من أنَّه

(١) سورة يوسف: ١٠٠.

(٢) ينظر: المفيد: الاختصاص:٩٢، والمجلسي: بحار الأنوار: ١٠/ ٣٨٦، والزمخشري: الكشاف: ٢/ ٤٧٦.

(٣) ينظر: الشوكاني: فتح القدير: ٣/ ٨٠.

(٤) سورة يوسف: ١٠١.

(٥) المفيد: الاختصاص:٩٣، والمجلسي: بحار الأنوار: ١٠/ ٣٨٧- ٣٨٨، وابن شهر اشوب: مناقب آل أبي طالب: ٣/ ٥٠٧.

كان شُكراً لله سبحانه حتّى أنَّ يوسفَ قد سجدَ معهم، واستدلَ الإمامُ (عليه السلام) على سجود يوسف (عليه السلام) معهم شُكراً بقول يوسفُ (عليه السلام) نفسُهُ داعياً لله ((رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ))؛ وتأسيساً على هذا الاستدلال نجد أنَّ الإمامَ ما زال يوظِّفُ منهجَ الاستنادِ إلى قرينة الوحدة السياقية في نقد الفهم التفسيري للمتلقي؛ إذ أتمَّ النصَّ فانتزع دليلاً على أنَّ السجودَ كان لله سبحانه، وبمقولته بأنَّ يوسف (عليه السلام) كان ساجداً معهم حُسِم الموقف تماماً؛ ذلك بأنَّ السجودَ إذا كان ليوسف (عليه السلام) نفسه فكيفَ يسجدُ يوسفُ لنفسِهِ؛ فهذا محالٌ عقلاً، والدليلُ على سجود يوسف هي مقولة الدُّعاء التي صدَّرها بلفظ (رَبِّ) في قوله (رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ) فكأنَّ يوسفَ (عليه السلام) ابتداءً باستعماله لفظة (رَبِّ) ينفي إمكانية الظن بأنَّه يمكن السجود لغير الله سبحانه، لأنَّه يعترفُ صراحةً بأنَّ اللهَ ربُّهُ ولا يجوزُ السجودُ لغيرِ الله مُطلقاً، بل إنَّ يوسفَ في دعائه يحاولُ بيان مديات فضل الله عليه، وذلك بَقوله (قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ)؛ إذ أحالَ هذا الـمُكليَّةَ بأسرِها إلى الله سبحانه، ووَثَّقَ ذلك تأكيداً باستعماله (قد) التحقيقية التي تفيدُ ترسيخ معنى الفعل الماضي إذا ما سَبقَتْهُ في الكلامِ، فكأنَّه - والحال هذه- أكَدَ أنَّ هذا الملك ليس له؛ بل هو لله، وأنَّ اللهَ سبحانه قد آتاهُ إياه، فكأنَّه بهذا يعززُ شكرَهُم لله وسجودَهُ إليه سبحانه باعترافه بأنَّ كلَّ ما فيه من نعمةٍ إنما هي من الله الذي سَجَدْتُم له الآن، ولو كنتُم يا إخوتي قد أطعتموه لجزاكم خيراً؛ فكان في الدعاءِ شكرٌ لله وتأنيبٌ لإخوتِهِ في الوقتِ نفسِهِ، ومن اللطيف في صياغة جملة الدعاء ليوسَف أنَّه أوكلَ كلَّ ما لديه إلى الله سبحانه وأنَّ ما عند الله أعظمُ وأجلُّ من الملك وذلك بحيثية استعماله (الـ) الجنسية التي تفيدُ العمومَ الشموليَّ بلفظة (المُلْك) في قوله ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِى مِنَ الْمُلْكِ﴾ وتقديمه

للحرف (من) الذي يفيد التبعيض على لفظة (المُلْك) أيضاً؛ إذ اتصال (الـ) بلفظة (ملك) دلَّتْ على أنَّ عموم الملك هو لله ومِنَ الله سبحانه دون غيره، فهو المالك الأوحد والمتفضل الأوحد، وأنَّ وجود (من) التبعيضية لدليل لراسخ بما لا يقبلُ الشكَّ على أنَّ الملكَ الذي هو بيد يوسف إنما هو بعض من ملك الله العظيم؛ من هنا حقَّ السجودُ لله لا ليوسف؛ ولهذا سَجَدَ يوسفُ لله بعد أنْ سَجَدَ أبوه وإخوته شكراً للهَ على بقاء يوسف حياً وعلى ما وصلَ إليهَ من مكانة في الدنيا؛ بهذا يثبتُ أنَّ السجودَ كان لله سبحانه وليس ليوسف؛ لأنَّ يوسفَ قد سَجَدَ معهم شاكراً الله سبحانه.

وإذا ما جرى التَّسامحُ مع مقولة من يرى سجودَ أُخوةِ يوسف ليوسف؛ فكيف يمتدُّ هذا التسامح ليشملَ قبولَ سجودِ يعقوب ليوسف؛ ذلك بأنَّ يعقوبَ هو أبُ يوسف ابتداءً؛ ومن ثمَّ فهو نبيٌّ أيضاً، زيادةً على هذا وذلك أنَّ إخوةَ يوسف إذا كان سجودُهم ليوسف من باب طلب المسامحة والمغفرة منه بداعي ما فعلوه به من جريمة، فما داعي سجود يعقوب إليه في الوقت الذي لم يرتكبْ فيه يعقوبُ أيَّ ذنبٍ؛ بل ابيضت عيناهُ حزناً وكمداً على يوسف نفسه، والظاهر أنَّ هذا الداعي هو الذي دفع الرازي لأنْ يستشكلَ على مسألة القول بسجود يعقوب ليوسف وذلك في قوله مُعْتَرِضاً: ((ففيه إشكال؛ وذلك لأنَّ يعقوبَ () كان أبا يوسف وحقُّ الأبوةِ عظيمٌ؛ قال تعالى ﴿وَقَضى رَبُّكَ أَن لاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً﴾[1]))[2]، من هنا لا وجه لـمَنْ يرى بأنَّ السجود هنا كان ليوسف مُطلقاً.

---

(١) سورة الاسراء: ٢٣.

(٢) الرازي: التفسير الكبير :١٨/ ١٦٨

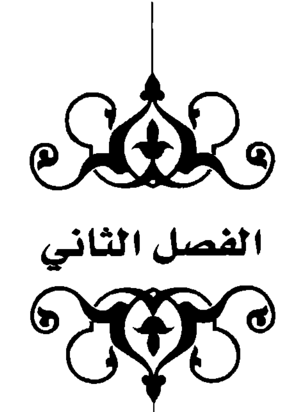
وذهبَ الطوسيُّ إلى توجيه الآية إلى مَنحيينِ؛ إذ يقولُ: ((وقيل في وجه سجودهم قولانِ: قالَ قومٌ: إنَّ الهاء في قوله ((له)) راجعة إلى الله، فكأنَّه قال: فخروا لله سجداً شكراً على ما أنعمَ به عليهم من الاجتماع، والثاني: إنَّهم سجدوا إلى جهةِ يوسف على وجه القُربة إلى الله، كما يُسْجَدُ إلى الكعبةِ على وجه القربة إلى الله))[1]، ومن الغريب أنَّ الطوسيَّ لم يرجحْ أحدَ الوجهينِ؛ بل اكتفى بنقل الوجهتينِ وتوقفَ عند هذا الحدِّ، ونحسبُ أنَّ إحجامَهُ عن الترجيحِ كان بداعي إيمانه بأنَّ أيَّ الوجهينِ قد صَحَّ فهو دافعٌ للقول بعدم قبول تفسير مَنْ يرى أنَّ السجودَ كان ليوسف عليه السلام لا لله سبحانه، ويمكن القولُ إنَّ من يرى أنَّ السجودَ لله قد أسَّسَ مَنطلقَهُ على أنَّ اللامَ في قوله (له) تعليليةُ الدلالةِ؛ أي سجدوا من أجل يوسف لله سبحانه شكراً على نعمته، أما مَنطلقُ التوجيهِ الثاني فقد تأسَّسَ على أنَّ اللامَ في قوله (له) تفيدُ دلالةَ (إلى) التي تحملُ معنى انتهاءِ الغايةِ في التوجّه إلى جهةٍ معينةٍ فكأنَّه قال (فخرُّوا مُتوجِّهينَ إلى يوسف سُجداً لله)، ونحسبُ أنَّ التوجيهَ الأولَ هو الأرجحُ، لأنَّهم إذا كانوا قد سجدوا مُتَوجِّهينَ إلى يوسف فإنَّ يوسف قد سَجَدَ معهم فإلى أينَ قد توجَّه؛ من هنا نحملُ دلالة اللام في قوله (له) على السببية أي أنَّهم سَجَدُوا من أجل يوسف شكراً لله؛ ذلك بأنَّ الموضوعَ الأصلَ إنما يتعلقُ بيوسف نفسِهِ؛ لهذا يمكنُ أنْ تُعدَّ اللام سببية أيْ إنَّ السجودَ كان بسبب يوسف؛ لأنَّ اللهَ تعالى قد أنقذَهُ وأوصله إلى هذه المرتبة الشريفة؛ ولأنَّه قد عادَ إلى أبيه وإخوته سالماً؛ من هنا حقَّ السجودُ اعترافاً بهذه النعمة الجليلة؛ وبهذا يكونُ القولُ بالسببيةِ أرجحَ من القولِ بأنَّ اللامَ بمعنى (إلى)؛ لأنَّ القولَ بأنَّهم سَجَدُوا إلى الله مُتوجِّهينَ إلى يوسف لا ثمرة

(١) الطوسي: التبيان: ٦/ ١٩٧ – ١٩٨.

فيه، فالتوجُّهُ إلى يوسف لا أثرَ له ولا قيمة ما زال السجودُ لله سبحانه، غير أنَّ القولَ بأنَّ السجودَ من أجل يوسف إلى الله هو أجدى وأقربُ إلى تحقيق المراد بناءً على مُلابساتِ الموقفِ التي تقتضي الاعتراف بالذنب واللجوء إلى شكر الله من أجل سلامة يوسف عليه السلام؛ لذا نرجِّحُ الاتجاه التفسيري الثاني وهو تماماً ما عرضَهُ الإمامُ من دلالة لهذه الآية سلفاً، ويبدو أنَّ الإمامَ في نقده لـمَنْ يفهمُ أنَّ النصَّ يبيحُ السجودَ لغيرِ الله تعالى قد فَسَّرَ عملية سجود الملائكة لآدم (عليه السلام)، فإنْ كان العقلُ لا يؤيدُ إمكانَ سجودِ الإنسانِ إلى الإنسانِ فإنَّه قد يُتَسامَحُ في مسألةِ سجودِ الملائكةِ إلى الإنسانِ الأولِ (آدم)[١]، باعتبار أنَّه معجزةٌ من معجزاتِ الله تعالى في خلقه، غير أنَّ الإمامَ قطعَ هذا الظنَّ التفسيريَّ بقوله: (كما أنَّ السجود من الملائكة لآدم لم يكن لآدم، وإنَّما كان ذلك طاعةً لله ومحبةً منهم لآدم)؛ فعُلِمَ من هنا بأنَّ السجودَ لا يكونُ لغيرِ الله البتة؛ ولهذا نُقِلَ عن الإمامُ العسكريُّ عليه السلام قوله بهذا الشأن: ((لم يكن له سجودهم- يعني الملائكة- لآدم.... ولا ينبغي لأحدٍ أنْ يسجدَ لأحدٍ من دون الله يخضع له كخضوعه لله ويعظّمه بالسجود له كتعظيمه لله، ولو أمرتَ أحداً أنَ يسجدَ هكذا لغيرِ الله لأمرتُ ضعفاءَ شيعتِنا وسائرَ الـمُكلَّفينَ من متّبعينا أنْ يسجدوا لـمَنْ توسّطَ في علوم علي (عليه السلام)))[٢].

(١) وذلك تشخيصاً في قوله تعالى: ((فَسَجَدَ الْمَلائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ)) سورة الحجر: ٣٠.

(٢) الشيرازي: الامثل: ٣/ ٦٨.



الفصل الثاني

حل الإشكالات التفسيرية في نطاق الدلالة الفقهية

الفصل الثاني
حل الإشكالات التفسيرية في نطاق الدلالة الفقهية

إذا كان النصُّ القرآني يمثلُ في إحدى مُنطلقاته مَنفذاً لمعالجةِ الإشكالاتِ الحياتيةِ والفكريةِ التي يقعُ في حيزها العقلُ البشريُّ مُتحيراً فإنَّه يمكن أنْ يُقالَ-والحال هذه- إنَّ ثمة جملةً من المعضلات والمترددات التي تواجِهُ الإنسانَ في معتركِ مسيرتِهِ الدنيويةِ لها حاجةٌ إلى ما يوجِّهُها ليُخرجَها من ميدان التَّردد إلى مجال القطع والبيان؛ ذلك بأنَّ العقلَ البشريَّ مهما كان مُتوغلاً في أرضية المعرفة ومتوسعاً في ميدان العلم والتَّقدم يبقى له ركونٌ ويظلّ له مُبتغى نحو إعانةٍ ترفِدُهُ وتردِفُهُ بحلٍّ قد غابَ عنه أو إجابةٍ قد حفظتْها السماءُ ولم يَنلْها هو باجتهادِهِ؛ من هنا كان الخطابُ السماويُّ هو الحلَ الأنجعَ والوسيلةَ الأوفقَ في بيان الحسم في ذلك الغامض العقلي والمعضل التفكيري.

فإذا كان النصُّ القرآنيُّ يمثلُ في إحدى خصائصه حَلاً لأزمة التَّحديات التي تواجِهُ العقلَ البشريَّ؛ فإنَّ هذا يستلزمُ أنْ ينطوي ذلك النصُّ على جملةٍ من المضامين التي يمكن أنْ تُوصَفَ على أنَّها مُعالجاتٌ نصِّيةٌ إذا ما طُبِّقَت على أرضِ الوقعِ الإنساني فإنَّها ستُثمرُ في تقديم حَلاً انموذجياً يُسهِمُ في إقصاء ما يواجهُهُ ذلك الواقعُ من مُعرقلات وعوائق سواء أكان ذلك على المستوى الاجتماعي أم الاقتصادي أو السياسي أو العقائدي أو ما يُناظرُها.

إذ لابدَّ للعقلِ البشريِّ من أنْ يواجِهَ في مساره إشكالاتٍ معرفية تبتغي حلاً أو معالجةً؛ ذلك بأنَّ المبدأ السُّنني الذي تسيرُ عليه الحياةُ يقتضي الانتقالَ من

فسحةِ البساطةِ إلى سلطةِ التَّعقيدِ؛ من هنا كانت خصوصياتُ الحياةِ تشترطُ على العقلِ موضوعاً مُشكِلاً يقعُ أمامه ذلك الفكرُ حائراً يرجو له تفصيلاً فيلجأ - والحال هذه- إلى النصِّ القرآني مُلتمساً إجابةً لذلك الـمُشكِل.

ولما كان الأئمةُ عليهم السلام هم حملةَ لواءِ المعجزِ القرآنيِّ ومُتفقّهي معرفة النصِّ السماويِّ غدا من الواجب بمكان أنْ تكونَ لهم إسهاماتُهم في حلِّ ما يواجهُهُ العقلُ البشريُّ من معرقلات فكرية في نطاق فقه النص وتحيُّرات تفكيرية في ميدان استنباط الدلالة الحكمية الأرجح منه؛ ما تؤولُ به تلك المعرقلةُ وذلك التَّحيرُ إلى بابِ الانغلاقِ التأويلي وتفضي به إلى نقطةِ التَّلاشي المعرفي من دون أنْ يقفَ على تعليلٍ أو يركنَ إلى تحليلٍ يُعينُهُ على ما هو فيه من تداخلٍ واشتباكٍ؛ من هنا كانتْ مقولاتُ الأئمةِ التفسيريةُ مَرقاةً إلى الانتقالِ بالعقل الإنساني من ميدان المبهم إلى نطاق الإيضاح لذلك المبهم حتّى يتسنى للعقل الوقوف على المبتغى بدقة وينالَ المراد الإلهي بإتقان.

وتأسيساً على هذه الغاية وتلبيةً لهذا المبتغى عمدَ الأئمةُ عليهم السلام إلى تناول مجموعة من الإشكاليات (الفقهية) التي تمثلُ تحديات للعقل البشري؛ ليقرؤوها بمنطقٍ قرآنيٍّ مَحضٍ فيستحصِلوا بفعله الأصلَ الدلاليَّ المعالجَ لذلك الـمُشكِل ويستظهروا بمحصلته الحلَّ المثاليَّ للمُعضلِ العقلي الذي أدخلَ صاحبَهُ نطاقَ التَّوقُف التفسيري والتَّعطيل الدلالي لمعرفة العلاج من النص القرآني، ولو زال ذلكَ التوقفُ وانعدمَ هذا التَّعطيلُ لخرجَ العقلُ من ظلمةِ التَّحنيطِ إلى نورِ الحراكِ البياني؛ وما يخرجُهُ من هذا القيدِ إلا قراءته الدقيقة والمتفحصة لإجادات الأئمة في هذا المجال؛ إذ أجادوا وأبدعوا في توجيه العقلية البشرية نحو الحلول الناجعة للمُتَحَيِّرِ فيه مُطلقاً.

المبحث الأول:
حل إشكال دلالة (ما نكح آباؤكم) في آية تحريم النساء:

لقد حرَّمَ اللهُ سبحانه وتعالى في سياقاتِ النصِّ القرآنيِّ جملةً من النساءِ اللاتي لا يجوزُ للرجل الزواجُ بهن لمجموعة من الدواعي والأسباب، وكان ذكرُ تلك النساءِ صريحاً في النصِّ القرآنيِّ؛ غير أنَّ مِنْ جملةِ ما حرَّمَهُ اللهُ تعالى في نصِّهِ المعجزِ ما كان موضع تباين واختلاف في نطاق تحديد دلالته من وجهة نظر المُفسِّرين؛ وكان من جنسِ ذلك تحديدُ دلالةِ (ما نكح آباؤكم) من قوله تعالى ﴿وَلا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آباؤكم مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتاً وَسَاءَ سَبِيلاً﴾[1] إذ عند النظر نجد أنَّ النصَّ يبتديءُ بنهي صريحٍ للرجل بقوله (وَلا تَنْكِحُوا) وهذا يدل على أنَّ هذا الصنفَ من النساءِ محرمُ الزواجِ به البتة، بيد أنَّ (ما) التي تلي الفعل المنهي عنه في قوله (وَلا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آباؤكم مِنَ النِّسَاءِ) كانتْ موضعَ تردُّدٍ لدى المُفسِّرين حيث قرأها بعضهم على أنَّها مصدرية[2]؛ إذ ذهبَ بعضُهم إلى القول بأنَّ ((معنى ذلك: ولا تنكحوا نكاح آبائكم؛ بمعنى: ولا تنكحوا كناحكم كما نكحوا على الوجوه الفاسدة التي لا يجوزُ مثلها في الإسلام ((إنَّه كانَ فاحشةً ومقتاً وساء سبيلاً)) يعني: أنَّ نكاح آبائكم الذي كانوا ينكحوا إنما في جاهليتهم كان فاحشةً ومقتاً وساء سبيلاً...، وقالوا: قوله: ﴿وَلا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آباؤكم مِنَ النِّسَاءِ﴾ كقول القائل للرجل: لا تفعلْ ما فعلتَ ولا تأكلْ

(١) سورة النساء: ٢٢.

(٢) ينظر: الطبري: تفسير الطبري: ٤/ ٢٤١.

ما أكلتَ؛ بمعنى: لا تأكلْ كما أكلتَ ولا تفعلْ كما فعلتَ))[١]؛ وبهذا يكون ((المراد بالآية النهي عن أنْ يطأَ الرجلُ امرأةً وطئها الآباءُ إلا ما قد سلفت من الآباء في الجاهلية من الزنى بالنساء لا على وجه المناكحة؛ فإنَّه جائزٌ لكم زواجهن وأنْ تطئوا بعقد النكاح ما وطئه آبائكُم من الزنى قاله ابن زيد، وعليه فيكون الاستثناء متصلاً ويكون أصلاً في أنَّ الزنى لا يُحُرِّمُ))[٢] إذا وقع من الأب على المرأة؛ إذ يجوز للابن الزواج بها وهي سائغةٌ فيما مضى ثم حرَّمها النصُّ؛ أي لا يجوزُ للابن الزواج بالنساء اللاتي زنى بهنَّ أبوه حتّى وإنْ كان على وجه العقد الشرعي.

في حين نجد أنَّ الإمام الحسن عليه السلام قد انتقد هذا النسق التوجيهي لدلالة (ما نكح آباؤكم) في الآية النص الكريم ووجَّه دلالة (ما) إلى وجهتها الصحيحة؛ إذ يقولُ عليه السلام: ((كلُّ امرأة تزوجها أبوك أو ابنُكَ دخلَ أو لم يدخلْ فهي عليك حرامٌ))[٣]، وتأسيساً على هذه المقولة نلحظُ أنَّ الإمامَ قد فسَّرَ آيتينِ في وقت معاً؛ أما الأولى فهي الآية التي نحن في صدد الحديث عنها؛ إذ نصَّ الإمامُ على حرمة الزواج بزوجة الأب فيها وهذا يدل على أنَّ (ما) في قوله تعالى (ما نكح آباؤكم) تدل على أنَّها موصولةٌ وليست مصدريةً، أما الآية الثانية التي فسَّرها الإمامُ في مقولته أيضاً فهي قوله تعالى ﴿وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ﴾ فالحليلةُ هي زوجةُ الابنِ وبهذا فهي محرمةٌ على الرجل الأب بدلالة (الواو) العاطفة في بداية النص التي أدخلتْ الحليلةَ في الحرمة مع سائر

---

(١) المصدر نفسه: ٣/ ٦٥٩.

(٢) القرطبي: تفسير القرطبي: ٥/ ٩٩، وينظر: ابو حيان الاندلسي: البحر المحيط: ٣/ ٢١٧.

(٣) الآلوسي: روح المعاني: ٤/ ٢٤٦، وينظر: علي عاشور: تفسير القرآن الكريم برواية الإمام علي عليه السلام: ٨١، والطبري: تفسير الطبري: ٤/ ٢٤١.

المذكورات قبلها وذلك في قوله تعالى ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُمْ وَبَناتُكُمْ وَأَخَواتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخالاتُكُمْ وَبَناتُ الأَخِ وَبَناتُ الأُخْتِ وَأُمَّهاتُكُمُ اللاَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَواتُكُمْ مِنَ الرَّضاعَةِ وَأُمَّهاتُ نِسائِكُمْ وَرَبائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسائِكُمُ اللاَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلا جُناحَ عَلَيْكُمْ وَحَلائِلُ أَبْنائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الأُخْتَيْنِ إِلاَّ ما قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللهَ كانَ غَفُوراً رَحِيماً﴾[1]، وهنا لابدَّ من الإشارة إلى أنَّ هذه الآية التي سيقَ فيها تحريمُ جملةٍ من النساءِ والتي ذُكِرَ فيها تحريمٌ حليلةِ الابنِ قد وردتْ مباشرةً بعد قوله تعالى ﴿وَلا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آباؤكم مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتاً وَسَاءَ سَبِيلاً﴾ وهذا يدل على أنَّ سياقَ الآيةِ موضعِ البحثِ وسياقَ الآيةِ اللاحقةِ عليها كلتيهما مُشتركتانِ في نطاق دلالي واحد وهو تحريمُ النساء اللاتي لهن رابطٌ بالرجلِ المُحَرَّمَةِ عليه تلك النساء سواء بالنَّسب أو بالسبب، أما مقولةُ الإمامِ فهي تجري في نطاق التحريم بالنَّسب ذلك بأنَّ زواج الأب من المرأة يُحرِّمُها على ابنه بفعل النَّسب لأنَّها ستكون بمثابة أمه، وكذا الحال فإنَّ زواج الابن من المرأة يُحرِّمُها على أبيه بفعل النَّسب لأنَّها ستكون بمثابة ابنته؛ من هنا يتَّضحُ أنَّ عاملَ التحريمِ في مقولةِ الإمامِ مُشتَرَكٌ وهو تحديداً عامل النسب؛ إذ نجد ثمة ترابطاً نسبياً - وسببياً بفعل النسب- بين النساء المحرمات في مقولة الإمام مُطلقاً؛ وهذا يسندُ أنَّ (ما) في قوله تعالى (ما نكح آباؤكم) تدل على زوجة الأب دون المرأة التي زنى بها الأب؛ لأنَّ مناطَ المقولةِ واحدٌ وداعي التحريم للنساء فيها واحد، وقد جرت المقولةُ في بيان دلالة سياقٍ قرآنيٍّ واحدٍ.

(١) سورة النساء: ٢٣.

من هنا يتَّضحُ أنَّ زوجةَ الأبِ وزوجةَ الابنِ كلتيهما مُحَرَّمتانِ على الرجل على حدٍّ سواء؛ وبهذا تكون (ما) في قوله تعالى (ما نكح آباؤكم) موصولةً بناءً على مقولة الإمام وليست مصدريةً - كما حَسَبَ ذلك بعضُهم- والظاهرُ أنَّ القول بموصولية (ما) في الآية الكريمة هو الأوفق على وجه الإطلاق[1]؛ لأنَّ النظر إليها على أنَّها مصدريةٌ يُفضي إلا أنْ يكونَ معنى الآية (ولا تنكحوا نكاح آبائكم من النساء) أي لا تتزوجوا بالنساء اللاتي زنا بهن آباؤكم في عهد الجاهلية حيث أن مصدر (النكاح) ينطبق معناه على (الزواج والجماع غير الشرعي أي الزنا) فكان النهي من هنا بعدم زواج الأبناء بالنساء اللاتي جامعهن الآباء بطريقة غير شرعية.

ويعلِّلُ مَنْ ذهبَ إلى أن (ما) ليست موصولة وإنما مصدرية بأنَّها لو كانت موصولة لوجبَ أنْ يُقالَ (لا تنكحوا من النساء ما نكح آباؤكم) أي لا تنكحوا من النساء اللاتي نكح آباؤكم؛ وبهذا يجب أنْ تتعلقَ (من النساء) بالفعل (لا تنكحوا) فتتقدم في الكلام، على حين أنَّ (من النساء) متعلقةٌ بالفعل (ما نكح) وبهذا تكون (ما) مصدرية والمراد (لا تنكحوا نكاح آباؤكم من النساء)[2]، على حين نرى أنَّ (ما) موصولة وأنَّ (من النساء) مُتعلِّقة بالفعل (لا تنكحوا) ولا ضير في ذلك حتّى وإنْ لم تَتَقَدَّمْ (من النساء) فيقال: (ولا تنكحوا من النساء اللاتي نكح آباؤكم) وعلة ذلك أنَّ تقديم قوله (ما نكح آباؤكم) وتأخير قوله (من النساء) وإنْ كانت مُتعلقةً بـ (لا تنكحوا) يعود إلى الاهتمام الحديث بـ (اللاتي نكح آباؤكم) أي بزوجات الآباء؛ لهذا تقدَّمَ ذكرهن وتأخَّرَ قوله (من النساء)، وعلى القول الأول بأنَّ (ما مصدرية)

---

(١) ينظر: البيضاوي: تفسير البيضاوي: ١/ ١٦٤.

(٢) ينظر: الطبري: تفسير الطبري: ٤/ ٢٤١.

يكون المعنى (لا تنكحوا نكاح آباؤكم من النساء)، والنكاح يعني المجامعة ونلحظ حذفاً للمفعول به فيكون النهيُّ عن النكاح هنا غيرَ مُقيَّد بزوجات الأب؛ بل مطلقٌ يشملُ النساء اللاتي وقعَ عليهن النكاح بصورة غير شرعية.

أما على قول الإمام(عليه السلام) بأنَّ (ما) موصولة فتكون العبارة (لا تنكحوا اللاتي نكح آباؤكم من النساء)؛ فنجد أنَّ المفعول به مذكورٌ وهو القيد المنهي عنه والمقصود اللاتي تزوج آباؤكم بهن من النساء، واللاتي نكح آباؤكم هن زوجات الأب؛ لأنَّ الاسم الموصول (اللاتي) مَعرِفَةٌ وأنَّ المعرفة تعطي معنى التخصيص والتحديد أي يريد النص جماعة معينة من النساء وهي التي أوضحها بصلة الموصول (نكحَ آباؤكم من النساء) ولولا أنَّه يريد جماعة معينة معروفة من النساء ما ذكر لفظة (اللاتي) الاسم الموصول الذي أعطى معناه (ما) والذي يسندُ ما ذهبنا إليه أنَّ دلالة سياق الآيات السابقة تدل على ذلك تنصيصاً بقوله تعالى ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهاً))[1]؛ إذ ذهبَ جلُّ الـمُفسِّرين إلى أنَّ المقصودَ من الخطاب هنا هم أبناءُ الزوجِ المتوفَى حيث كان سائد في الجاهلية أنَّ الأب إذا ماتَ يرثُهُ الابنُ الأكبرُ في ماله وزوجاته فيلقي ثوبه على زوجة أبيه غير أمه ويرثها هي ومالها وقد يتزوجُها من دون مهر أو يحبسُها في الدار ويضيقُ عليها حتى تموتَ فيرثَها أو يزوجُها لرجل ويأخذُ مهرها[2]؛ وبهذا نجد أنَّ مقولة الإمام(عليه السلام) في توجيهه لدلالة (ما نكح آباؤكم) هي الأوفق والأصدق والأكثر ملائمة لسياق الآيات السابقة على هذه الآية والآيات اللاحقة عليها أيضاً؛ إذ كلُّ

---

(١) سورة النساء:١٩.

(٢) ينظر: الشوكاني: فتح القدير:١/ ٦٦٣، والبغوي: معالم التنزيل: ١/ ١٨٥، والبيضاوي: تفسير البيضاوي:٢/ ١٦٢، وأبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم:٢/ ١٥٧.

القرائن السياقية تؤيدُ مقولةَ الإمامِ وتنصُّ على تحريم زوجات الأب على الابن تحديداً، وليس تحريمُ ما نكحها الأب بالزنا مُطلقاً.

المبحث الثاني:
حل إشكال تحديد دلالة (الباء) في آية الوضوء:

إذا كان ثمة خلافٌ في مسألةِ تحديدِ جهةِ مسحِ الأرجلِ من غسلها في المذاهب الإسلامية؛ فإنَّ الخلاف يسري ابتداءً إلى مسألة مسح كلِّ الرأسِ أم جزء منه، ويؤسَّسُ هذا الاختلاف على طبيعة القراءة الدلالية لـ (الباء)؛ إذ افترقَ علماءُ التفسيرِ ومُستَنْبِطو الدلالة الـحُكمِية للنص القرآني في تحديد دلالة (الباء) في قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾[1].

فإذا كان الخلافُ بين العلماء قد وقعَ في الجزء الأول من جواب الشرط في حرف المعنى (إلى) وذلك في قوله تعالى تحديداً ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾، فإنَّ الجزء الثاني من جواب الشرط وهو التَّتمةُ الموفيةُ لعمليةِ الوضوءِ لم يسلمْ من الدخول إلى حيز الاختلاف أيضاً وهو قوله تعالى ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾؛ إذ وردَ الاختلافُ في مسألة ارتباط الباء بلفظة (رؤوسكم)؛ وكانت فيها ثلاثة توجُّهات دلالية أيضاً وهي على النحو الآتي[2]:

---

(١) سورة المائدة: ٦.

(٢) ينظر: الطوسي: البيان:٣/ ٤٥١، والشوكاني:فتح القدير:٢/ ٢٥، وقطب الدين الراوندي: فقه القرآن:١/ ١٧.

١- إنَّها تفيد الإلصاق؛ وبهذا فإنَّ أقلَّ المسحِ مُجزيءٌ، وقيَّدها بعضُهم بثلاثة أصابع على وجه الاستحباب والقول بدلالة الإلصاق هو مذهب الإمامية(١).

٢- إنَّ دلالتها للتبعيض وقُدِّرَ بالربع الأول من الرأس، إذ ((قال أبو حنيفة: يجب مسح ربع الرأس))(٢)؛ وبهذا عُدَّ هذا الاتجاه التشريعي في فهم النص من متبنيات مذهب الحنفية.

٣- إنَّها زائدةٌ والمرادُ - والحال هذه- مسحُ كلِّ الرأسِ؛ لأنَّ الفعلَ (المسح) سيقعُ على الرأس بأجمعه دون تجزيء وهو مذهب المالكية؛ إذ يقول مالك: ((يجبُ مسحُ جميعِ الرأسِ كما مسح جميع الوجه في التيمم))(٣).

نقول لقد أدلى الإمامُ الصادقُ عليه السلام في مسألةِ تشخيصِ دلالة (الباء) في الآية الكريمة وحَسَمَ الأمرَ البتة؛ وذلك في إجابته لزرارة حينما سألَهُ عن كيفيةِ الإيفاءِ بالوضوءِ حُكماً، إذ روي: ((عن زرارة، عن أبي جعفر (عليه السلام)؛ قال: قلتُ: كيفَ يُمسَحُ الرأسُ؟ قال: إنَّ الله يقول: ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ﴾، فما مسحتُ من رأسِكِ فهو كذا، ولو قال: ((امسحوا رؤوسكم)) لكان عليك المسح بكُلِّهِ))(٤).

من رواية الإمام عليه السلام نستدلُ على أنَّ (الباء) في النص الكريم المتعلقة بقوله تعالى ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ﴾ هي ليستْ زائدةً؛ بل لابدَّ من تكون لها دلالته

---

(١) ينظر: قطب الدين الراوندي: فقه القرآن:١/ ١٧.

(٢) البغوي: معالم التنزيل: ١/ ٢٠، وينظر:السرخسي: المبسوط: ١/ ٦٤، وابن النووي: المجموع في شرح المهذب: ١/ ٣٩٩.

(٣) البغوي: معالم التنزيل: ١/ ٢٠، وينظر: السرخسي: المبسوط: ١/ ٦٣، وابن النووي: المجموع في شرح المهذب: ١/ ٣٩٩، والبيضاوي: تفسير البيضاوي: ١/ ٢٩.

(٤) المجلسي: بحار الأنوار: ٧٧/ ٣٨٢- ٣٨٣، والعياشي: تفسير العياشي: ١/ ٣٠٠.

معينة يبتغيها الشارعُ سبحانه؛ ولو كانت زائدةً فعلاً كما يحسبُ بعضُهم لما ذكرَها سبحانه البتة؛ من هنا يتحتَّمُ رفضُ الرأي الثالث الذي يقول بزادة (الباء) في هذا النص الكريم؛ وذلك تأسيساً على مبدأ القول بعدم وجود زيادة في النصِّ القرآنيِّ البتة إذ لكلِّ كلمةٍ؛ بل لكلِّ حرفٍ معنى ودلالةٌ معينةٌ لها أثرُها في مضمونِ النصِّ، ولقد أدركَ ذلكَ الإمامُ الصادقُ عليه السلام؛ لأنَّ القولَ بالزيادةِ في متنِ النصِّ يقدحُ بأصلِ المعجزِ القرآني؛ ذلك بأنَّ من أجلى وجوه هذا المعجز النصي هو صياغته اللغوية على أرفع الأساليب وإنتاجه للدلالة بأرقى الحيثيات الخطابية؛ فإذا ما دنتْ من النصِّ سمةُ الزيادةِ أمكنَ-والحال هذه- القولُ بإمكانية الاستغناء عن الزائد؛ من هنا كان وجودُهُ كعدمِهِ سواءً، وإذا ما تحققَ هذا السواءُ عُدَّ وجود الزائد في النص عبثاً لا طائل مضموني وراءه البتة؛ وبهذا تدخلُ سمةُ القدحِ في النصِّ القرآنيِّ إعجازاً؛ لأنَّ من أصلِ سماتِ الإبداعِ الخطابي هو وضعَ كلِّ مفردةٍ في موضعِها المرادِ قصداً بلا زيادة ولا نقصان؛ بل يجبُ أنْ يكونَ لكلِّ حرفٍ حسابُهُ في رسمِ الدلالةِ وجماليةِ المضمونِ عن المتلقي؛ زيادةً على هذا وذلكَ فإنَّ الإمام إنما ساقَ الآية على سبيل الموازنة بين وجود حرف (الباء) من عدم وجوده ليُبينَ للمتلقي بأنَّ وجودَهُ واجبٌ لأنَّ له نصيباً كبيراً في تغيير الدلالة وتحويل المعنى المراد إلى غير المراد؛ ذلك بأنَّ هذا النصَّ الكريمَ إنما يتعلقُ بحكمٍ شرعي، والأحكامُ الشرعيةُ تمثلُ قانونَ السماءِ الأمثلَ سواء أكان على مستوى الأداء العبادي أو على صعيد التَّعامل الحقوقي مع الآخر؛ من هنا وَجَبَ إيضاحُ مرادِ السماءِ بدقة في هذا المضمار لئلا يحسبُ بعضُ الـمُفسِّرينَ ومُستَنْبِطي الدلالة الشرعية أنَّ المرادَ هو المسحُ الكُلِّي للرأس بإزاحة (الباء) من النص فيقعوا-والحال هذه- في المحظور فيكون وضوؤهم مخطوءاً ابتداءً، فليس

هذا المراد البتة؛ ذلك بأنَّ الفارقَ بين القول بدلالة الباء وعدمه كـ ((الفارق بين قولك: (مسحتُ المنديلَ وبالمنديلِ)؛ ووجهُهُ أنَّ يقالَ إنَّها تدل على تضمين الفعل معنى الإلصاق وكأنَّه قيل: وألصقوا المسح برؤوسكم؛ وذلك لا يقتضي الاستيعاب بخلاف ما لو قيل: وامسحوا رؤوسكم))[1] ذلك بأنَّ الأخيرَ يقتضي الاستيعابَ ولو أرادَ ذلك لحذفَ الباءَ أصالةً كما أشار الإمامُ الصادقُ عليه السلام بمقولته التفسيرية الفقهية صراحةً.

وعند إعادة التأمُّل في مقولة الإمام فإنَّه لا نجدَ مُرجحاً على أنَّ المسح على الرأس يجب تحديده بربع الرأس؛ ذلك بأنَّ الإمام عليه السلام قال:((فما مسحتَ من رأسِكِ فهو كذا))، ولم يحدد ربع الرأس أو نصفه أو أكثر من ذلك أو اقل؛ بل المفهوم من الرواية أنَّ الإمامَ أشارَ إلى إلصاق اليد بالرأس على سبيل المسح فحسب؛ وعلى هذا يتأسَّسُ القول بأنَّ دلالة (الباء) على التبعيض لا دليل عليه؛ لأنَّ أقلَّ المسحِ يُجزيء ولا داعي لتخصيصه بالبعض أو بأكثر من البعض؛ لأنَّ ذلكَ ترجيحٌ من غير مُرجِّحٍ؛ فلو قلت: (مَسحتُ بالجدارِ) فإنَّ هذا يعني إنِّي ألصقتُ يدي بالجدار ومسحته من دون وجود ملحظ إلى القدر المعين من المسح، فليس من الواجب أنْ أقولَ إنَّ المرادَ هو أنِّي مسحتُ ربعَ الجدارِ؛ لهذا نجدَ أنَّ القولَ بدلالة الإلصاق لـ(الباء) هي الأولى والأرجحُ على وجه العموم.

---

(١) البيضاوي: تفسير البيضاوي:١/ ٢٩٨.

المبحث الثالث:
حل إشكال القول بوجود تناقض دلالي بين النصوص التشريعية في النص القرآني:

إذا كان اللهُ سبحانه قد أجازَ شرعاً على وفقِ قانونِ السماءِ أمكانيةَ زواجِ الرجلِ بأكثر من امرأة وصولاً إلى الأربعة فإنَّ هذه الإباحة لم تكن مُطلقةً من دون تقييدٍ بشرطٍ أساسٍ في عملية التَّعدد الزوجي؛ ذلك بأنَّ الشرطَ المطلوبَ تحقيقه لتنفتحَ نافذةُ الإباحةِ في هذا التشريع وتكون للرجل أحقيةٌ في تطبيقه أو ممارسته هو (العدالة) بين النساء الـمُتَزَوَّجِ بهن حيث يقول سبحانه ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا﴾[١] فإنَّ الـمُخاطَب في هذه الآية هم الرجال الذين كانوا يتزوجون اليتيمات ذات الحسن والجمال والمال ولا يعطوهن حقَّهُنَّ من المهرِ؛ فـ ((اليتيمة تكون في حجر وليها فيرغب في جمالها ومالها ويريد أنْ يتزوجَها بأدنى من سنة نسائها؛ فنهوا عن نكاحهن إلا أنْ يقسطوا لهن في إكمال الصداق، وأمروا بنكاح من سواهن من النساء))[٢] حيث ((كان الرجل من أهل المدينة يكون عنده الأيتام وفيهن مَنْ يحلُّ له نكاحُها؛ فيتزوجها لأجل مالها وهي لا تعجبه كراهية أنْ يدخلَهُ غريبٌ فيشاركه في مالها ثم يسيء صحبتها ويتربص بها أنْ نموتَ ويرثها؛ فعابَ اللهُ تعالى ذلك

---
(١) سورة النساء:٣.

(٢) البغوي: معالم التنزيل: ١/ ١٦٠.

وأنزلَ اللهُ هذه الآيَةَ))[١] فنهى سبحانه عن هذا الفعل بناءً على فقدان عامل القسط (العدالة) وهذا يعني إنَّ وجود هذا العامل يبيحُ للرجال بأنْ يتزوجوا باليتيمات بيد أنَّ النصَّ حددَ عددَ الزواجِ بالنساءِ الحرائرِ بأربع نساء فقط.

فإنْ فُقِدَ هذا الشرطُ (العدالة) فإنَّ للرجال أنْ ينكحوا غيرهن من النساء، ولعلَّ سائلاً يسأل فيقول: ألا يعني إباحة الزواج بالحرائر غير اليتيمات ظُلماً لهن؛ إذ الشرط في عدم الزواج باليتامى يكمن في عدم وجود العدالة وأنَّ عملية إباحة الزواج بغيرهن تعني إنَّه ليس بالضرورة أنْ تكونَ هناك عدالة بينهن، وللرد على هذا نقول إنَّ عاملَ العدالةِ موجودٌ في كلا الصنفين (اليتامى) أو (الحرائر غير اليتامى) بيد أنَّ اليتامى غالباً ما لا يقسطُ بينهن الرجلُ فيغبنَ حَقَّهُنَّ من المهر والمعاملة؛ لأنَّها لا والي أو معين لها فنهى سبحانه عن الزواج بهن على سبيل الكثرة[*]؛ لأنَّ هذا يؤدي إلى ظلمهن، أما الحرائر غير اليتامى فإنَّ العدالة متوافرة بالزواج بهن بفعل الواقع؛ ذلك بأنَّ الرجلَ لا يستطيع أنْ يَغبُنَ الحرة غير اليتيمة حقها؛ لأنَّ لها ولياً وسنداً يقف إلى جانبها فلا ترضى بالغبن وعدم الإنصاف البتة؛ لأنَّها غير مكسورة الجناح مثل اليتيمة؛ من هنا اختلف الحكم معها لاختلاف صفتها الاجتماعية[٢].

ودليل وجوب توافر العدالة لدى الرجل هو تتمة النص في قوله تعالى ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ حيث نلحظُ أنَّ لفظةَ (فواحدةً) في النصِّ

---

(١) المصدر نفسه :١/ ١٦٠.

* علماً أنَّ توافر عامل العدالة يبيحُ للرجل الزواج باليتيمات أيضاً، ولكن ورد النهي هنا عن تعدد الزواج باليتيمات من باب ظلمهن لعدم وجود ولي؛ ولكن عند انتفاء الظلم - داعي النهي- بوجود عامل العدالة؛ فالزواج باليتيمات مباحٌ شرعاً بلا نقاش، مع اشتراط عامل التحديد العددي الذي ذكرته الآية الكريمة؛ وهو التعدد إلى حد الأربعة لا غير.

(٢) ينظر: سيروان عبد الزهرة الجنابي: مجموعة محاضرات علمية بعنوان (تحليل سورة النساء) أُلقِيَتْ على طلبة كلية الآداب من المرحلة الرابعة منذ عام ٢٠٠٥م، وهي مطبوعة غير منشورة:١٦.

منصوبةٌ؛ بالفعل (فانكحوا) إذ المبتغى (فانكحوا واحدة) فاختزلَ النصُّ هذا الفعلَ لتَقدُّمِ ذكرِهِ ابتداءً في الآية؛ والمعنى إنَّ مَنْ لا يستطيع الزواج بالأربع خشية عدم معاملتهن جميعاً بعدالة فعليه أنْ يتزوجَ بواحدة فقط؛ لأنَّ هذا أقربُ إلى إمكانية تحقيق العدالة فالواحدة ليست كالأربعة مُطلقاً.

بهذا نجد أنَّ النصَّ أباحَ الزواج بالحرائر من النساء إلى حد الأربعة ولكن بشرط العدالة بينهن، غير أنَّ المتتبعَ لسياقات التعبير القرآني يجد ثمة نصاً آخر تنتفي فيه إمكانية تحقيق العدالة من الرجل تجاه نسائه حيث يقول سبحانه ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً﴾[1] فهذا النص يثبت عدم إمكانية تحقق العدالة لدى الرجل البتة.

من هنا يمكن القولُ بأنَّ ثمة تنافياً ما بين دلالةِ النَّصينِ ويكمنُ ذلك في أنَّ النصَّ السابقَ أجازَ اللهُ تعالى فيه الزواج بأربع نساء ثم شجَّعَ على الزواج بالواحدة في حال عدم العدالة، أما في هذه الآية فقد نصَّ سبحانه على أنَّ الرجالَ لا يستطيعونَ أنْ يعدلوا ولو حرصوا على ذلك؛ فكيف إذن يمكن التوفيقُ بين النَّصين؟!، وبمعنى آخر لِمَ أباحَ سبحانه الزواجَ بالأربع في الوقتِ الذي يقولُ فيه إنَّكم لا تستطيعون العدالةَ مع الحرصِ!.

ويبدو أنَّ هذا التساؤل قد أرقَّ أذهان السابقينَ؛ إذ كان يُشكِّلُ لهم إشكالاً تفسيرياً في حال الجمع بين الآيتينِ؛ ما دعاهم إلى أنْ يهرعوا إلى الإمامِ الصادقِ عليه السلام سائلينَ إياه عن ذلك؛ فأجابَ عليه السلام ليكفينا مؤنة حلِّ هذا التعارض أو ما يبدو تعارضاً في ظاهره بقوله حينما سأله أبو جعفر الأحول، حيث يروى ((أنَّه سأل رجلٌ من الزنادقة أبا جعفر الأحول عن قوله سبحانه

(١) سورة النساء: ١٢٩.

﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾، ثم قال: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ وبين القولين فرقٌ؟ قال: فلم يكن عندي جواب في ذلك، حتّى قدمتُ المدينةَ، فدخلتُ على أبي عبد الله (عليه السلام)، فسألتُهُ عن ذلك، فقال: أما قوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا﴾ فإنَّه عني في النفقةِ، وأما قوله: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا﴾ فإنَّه عني في المودةِ، فإنَّه لا يقدرُ أحدٌ أنْ يعدلَ بين امرأتينِ في المودةِ))[1]؛ بهذا نجد أنَّ مدلولَ العدالةِ غيرُ مُتطابقٍ مفهوماً في النَّصينِ؛ ذلك بأنَّ النصَّ الأولَ لما كان الحديث فيه على العدول عن الزواج باليتيمات بسبب ظُلمهن وعدم تحقيق العدالة لهن في النفقة والمأكل والمشرب والكسوة اشترط سبحانه العدالة في الزواج المتعدد من حيث المنطق المادي أيْ يجبُ أنْ تكونَ هناك مساواةٌ بينهن في عملية الإنفاق عليهن، وسندُ هذا المضمون للعدالة هو قولُهُ تعالى في نهاية الآية ﴿ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا﴾فالمعنى إنَّ الاقتصارَ على الواحدة أقربُ إلى الحقِ والعدالةِ لئلا تجوروا وتظلموا النساء، فالإعالةُ في النص تعني الظلمَ وتجاوزَ الحقِّ[2]، فكأنَّ الإمامَ نَظَرَ إلى القرائن السياقية في نص الآية الكريمة وبنى دلالة (العدالة) فيها على أساس إشارات تلك القرائن، فضلاً عن المنطلقِ الأساسِ الذي نزلَ بشأنه النصُّ الكريمُ وهو حمايةُ اليتيماتِ من التعدد الزواجي بهن ما يؤولُ إلى اضطهادهن وعدم تحقيق التساوي بينهن في الإنفاق عليهن البتة.

أما النص الثاني فإنَّ العدالةَ فيه منحصرةٌ في نطاقِ الودِّ والتَّقبلِ النَّفسيِّ للمرأة؛ ذلك بأنَّ نفي العدالة في إمكانية توزيع الحب من الرجل على نسائه أمرٌ

---

(١) الطبرسي: مجمع البيان: ٣/ ٢٠٧.

(٢) ينظر: النحاس: معاني القرآن: ٢/ ١٤، والسيوطي: الإتقان في علوم القرآن: ٢/ ٥٠٧.

محالٌ؛ لهذا نفى النصُّ ذلك بقوله تعالى ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ وما يثبتُ أنَّ المبتغى من العدالة هنا هو المودةُ تتمةُ النصِّ؛ إذ يقول فيه سبحانه ﴿فَلا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً﴾ فالميلُ يكونُ بالنفسِ والقلبِ ولا يكونُ بالمنطقِ الماديِّ؛ وذلك بدلالة قوله (كالمعلقة) أي إنَّ الزوجةَ الأخرى تكونُ أشبهَ بالمعلقةِ لا هي متزوجة ولا غير متزوجة؛ لأنَّ زوجَها لا يراعيها مادياً ولا نفسياً، فكأنَّ النصَّ أباحَ الميلَ الاعتياديَّ إلى امرأةٍ من النساءِ ولكن لا إلى الحدِّ الذي يتعدّى فيه هذا الميلُ حدودَ عدالةِ الإنفاق وحسنِ المعاملةِ إلى المرأةِ النظيرةِ لها والتي هي على ذمَّةِ زوجِها أيضاً؛ فلا بأسَ بأنْ يودَّ الرجلُ احدي نسائه لأنَّه لا يقوى على أنْ يحققَ العدالةَ في حبه لهن جميعهاً وإنْ حرصَ على ذلك؛ بيد أنَّ حبَّهُ لتلك المرأة من نسائه يجبُ أنْ لا يدعوه إلى الخروجِ عن قيدِ عدالةِ الإنفاقِ المنصوصِ عليه في الآيةِ السابقةِ؛ إذ عليه أنْ يحققَ العدالةَ في الإنفاقِ وحسنِ المعاملةِ حتّى وإنْ كانتْ المرأةُ الأخرى لا تحتلُّ حيزاً كبيراً من قلبِهِ ومودتِهِ؛ لأنَّ العَدالةَ الماديةَ شريطةُ السماءِ التي أباحت بها للرجلِ حريةَ الزواجِ التَّعدُّدي بأكثر من امرأة وينتفي الشيء بانتفاء موضوعه البتة.

من هنا نجد أنَّ الإمامَ الصادقَ عليه السلام قد حلَّ لنا التشابكَ الدلاليَّ بين النَّصينِ بمقولته التفسيرية بمهارةٍ إبداعيةٍ فائقةٍ ونظرةٍ تحليليةٍ رائعةٍ؛ وبهذا يمكنُ القولُ إنَّه لا تشابكَ أو تناقضَ بين النصوص القرآنية البتة؛ بل إنَّ النصوصَ القرآنيةَ تكملُ بعضُها بعضاً ويأتي بعضُها على بيانِ بَعضِها الآخر.

المبحث الرابع:
حل إشكال القول بعدم حرمة الخمر:

لقد شاعَ في مُعتقدِ بعضِ الناسِ أنَّ دلالةَ حرمةِ الخمرِ لم ترد في النصِّ القرآنيِّ؛ بل وردتْ دلالةُ النهي عنها فحَسب،ويبدو أنَّ المهديَّ العباسيَّ كان ممن ينتمي إلى هذا المعتنقِ ويعتقدُ به مع غيره؛ إذ قالَ بهذا القولَ زمناً طويلاً فهو يَرى أنَّ النهيَ غيرُ التَّحريمِ، فقد ينهى سبحانه عن فعل شيء ولكن ليس بالضرورة أنْ يكونَ ذلك الشيءُ حَراماً بذاته؛ وإنما نهى عنه لغايةٍ أو ضرورةٍ؛ أيْ إنَّ اللهَ تعالى قد نهى عن شربها واجتنابها ولكن لا يوجدُ نصٌّ تحريميٌّ لها حتّى نؤمنَ بأنَّها محرمةٌ تماماً على الناس؛ وللإجابة عن هذا الاشتباك التصوري وحلِّ هذه الأزمة الفقهية، نركنُ إلى مقولةِ الإمامِ الكاظمِ عليه السلام في هذا المنحى؛ إذ أوفى فيها الإجابةَ عن هذا التَّصور الموهوم وأقصى مُعتقد المهدي العباسي على وفق تأسيسٍ قرآنيٍّ محضٍ يدفعُ المعتقدَ المخطوءَ ويُدعِّمُ صحةَ القولِ بدلالةِ حرمةِ الخمرِ في النصِّ القرآنيِّ دون الوقوف عند حدود النهي عنه فحسب؛ وذلك في حوارِ الإمامِ عليه السلام الاستدلالي مع المهدي حين اعترَضَ الأخيرُ على وجود حرمة للخمر في سياق الخطاب المعجز، حيث ينقلُ لنا الكليني في (الكافي) عن ابنِ يقطين في باب (تحريم الخمر في الكتاب) ما نصُّهُ: ((قال أبو علي الأشعري، عن بعضِ أصحابِنا، وعلي بن إبراهيم، عن أبيه جميعاً، عن الحسن بن علي بن أبي حمزة، عن أبيه، عن علي بن يقطين قال: سألَ المهديُّ أبا الحسن عليه السلام عن الخمر هل هي مُحَرَّمةٌ في كتاب الله عزَّ وجلَّ فإنَّ الناس إنما يعرفون النهيَ عنها ولا يعرفونَ التحريمَ لها، فقال له أبو

الحسن (عليه السلام): بل هي مُحَرَّمةٌ في كتاب الله عزَّ وجلَّ يا أمير المؤمنين، فقال له: في أيِّ موضع هي مُحَرَّمةٌ في كتاب الله جلَّ اسمُهُ يا أبا الحسن؟ فقال: قول الله عز وجل: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثم وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ فأما قوله: ﴿مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ يعني الزنا المعلن ونصب الرايات التي كانت ترفعها الفواجر للفواحش في الجاهلية، وأما قوله عز وجل: ﴿وَمَا بَطَنَ﴾ يعني ما نكح من الآباء؛ لأنَّ الناس كانوا قبل أنْ يبعثَ النبي -صلى الله عليه وآله- إذا كان للرجل زوجة ومات عنها تزوجها ابنه من بعده إذا لم تكن أمه فحرَّمَ اللهُ عزَّ وجلَّ ذلك، وأما (الإثم) فإنَّها الخمرةُ بعينِها وقد قال اللهُ عزَّ وجلَّ وفي موضع آخر: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثم كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾[1] فأما الإثمُ في كتابِ الله فهي الخمرةُ والميسرُ وإثمهما أكبرُ كما قالَ اللهُ تعالى، قال: فقالَ المهديُّ: يا علي بن يقطين هذه والله فتوى هاشميةٌ، قالَ: قلتُ لهُ: صدقتَ، والله يا أميرَ المؤمنينَ الحمدُ لله الذي لَم يخرجْ هذا العلمَ منكم أهل البيت، قال: فوالله ما صبرَ المهديُّ أنْ قالَ لي: صدقتَ يا رافضي))[2].

عند التأمُّل في نصِّ الإمامِ نجدُ أنَّ المهديَ كان مُنكراً -كحال غيره- بأنَّ الخمرَ محرمةٌ في النص القرآني؛ ويبدو أنَّ مدعى القول بدلالة النهي عنده لا تنصرفُ إلى الحرمة وذلك ظناً منه بأنَّ ليس كلُّ نهي وارد في سياق قرآني يقتضي التحريمَ بالضرورة؛ إذ إنَّ من النهي ما يرد لتحقيق غاية الإرشاد الأخلاقي؛ إذ يؤسَّسُ بعضُ النهي في النصِّ القرآنيِّ على منطقِ تسديدِ المتلقي وتوجيهه إلى الصواب من باب الأوْلى؛ وليس ثمة إجبارٌ قهريٌّ أو داعٍ قسريٌّ

(١) سورة البقرة: ٢١٩.

(٢) الكُليني: الكافي: ٦/ ٤٠٦، وينظر: قطب الدين الراوندي: فقه القرآن: ٢٨١- ٢٨٢.

يدعو - والحال هذه- إلى القول بالوجوب التحريمي عن مزاولة الشيء المنهي عنه؛ ولهذا حَسَبَ المهديُّ أنَّ النهيَ عن الخمر كان من هذا المنحى أي إنَّ النهيَ عنها ينصرفُ إلى باب الترك من حيث الأفضل لا من حيث الأوجب من أجل صيانة المتلقي من الضرر الصحي أو الأذى النفسي بما لا يدعو ذلك الضرر أو الأذى إلى حتمية الامتناع النهائي؛ بل الأمرُ رهنٌ بيد الشارب إنْ شاءَ أنْ يمتنعَ فيحفظَ صحته فعل وهو الأوْلى؛ وإنْ شاءَ أنْ يبقى على الشرب فيتحمل عواقب ضرره الجسدي أو النفسي فله ذلك، وبهذا فلا مُوجب للتحريم وإنْ وُجِدَ النهي.

من هنا وردتْ إجابةُ الإمـام حلاً لهذا الإشكال الفكري والتَّشابك المضموني بأنَّ الخمرَ محرمةٌ مُطلقاً في الخطاب المعجز، واستدلَ على ذلك بمنطق تفسير القرآن بالقرآن لإثبات رصانة الحجة وتوثق قوة الاستدلال على ما يريد حيث استندَ إلى قوله تعالى ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإثم وَالبَغْيَ بِغَيْرِ الحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَاناً وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾ إذ استشعرَ الإمامُ سمة الإبهام في لفظة (الإثم) في الآية الكريمة؛ لذا عرضها على نصٍّ أشد وضوحاً من النص الذي وردت فيه المفردة المبهمة؛ وذلك لاستجلاء دلالة هذه المفردة وكشف المراد السماوي تحديداً لها؛ فمازال (الإثم) داخلاً في سياق الحرمة باعتبار أنَّ فعلَ التحريمِ المنسوب إلى الله تعالى ابتداءً في قوله ﴿حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ﴾ مُنفتِحٌ على كلِّ المتعلقاتِ التي وردتْ بعده من دون استثناء ولما كانت لفظة (والإثم) مندرجة ضمن سياق هذه المتعلقات بوصفها مفعولاً به مسبوق بـ (واو العطف) الـمُشرِك بحكم الحرمة؛ كان-والحال هذه- من الواجب القول بحرمة (الإثم) لكن بقيت مسألة تحري دلالة الإثم فما هو هذا (الإثم)

الـمُحرَّم في الآية الكريمة.

بهذا نلحظ أنَّ الإمامَ قد أسَّسَ ابتداءً وجوب تحريم (الإثم) بما لا يقبلُ التَّشكيك في هذا النص الكريم باعتبار أنَّ المحرماتِ متعاطفةٌ في الآية الكريم؛ وبهذا فهي داخلةٌ جميعاً في دائرة الحظر، ثم بعد هذا التقرير عَمَدَ الإمامُ إلى بيان دلالة (الإثم) حتى يُثْبِتَ به حرمةَ الخمر؛ فاستندَ عليه السلام إلى قوله تعالى ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ وعقَّبَ الإمامُ عليه السلام بما نصُّه: (((والإثم)) فإنَّه يعني به الخمرة بعينها)؛ وبهذا حَسَمَ النزاعَ في مسألة القول بحرمة الخمر في النصِّ القرآنيِّ من عدمها مُثبتاً أنَّ الخمرَ مُحرَّمةٌ لا محالة في الخطاب الإلهي.

ولو حاولنا مُقاربةً قراءة استدلال الإمام عليه السلام بهذينِ النَّصينِ على تحريم الخمر لوجدنا قوة الدليل ورصانة المطلب من دون شك، فإذا ما عنَّ لنا تتبعُ تصريحَ الإمامِ عليه السلام وتفسيرَهُ لآية تحريم الفواحش مقاربةً منا لمعرفة المنطلق التأسيسي الذي اعتمدَهُ الإمامُ في بيان أصناف المحرمات فإنّا سنقف على أنَّ جميعَ المحرماتِ في الآيةِ هي مبهمةٌ؛ وهذا يدلُّ على أنَّ الإبهامَ لم يشمل (الإثم) في الآية فسحب؛ بل امتدَّ على كلِّ المحرماتِ ليثبتَ أنَّ كلَّ هذه المحرماتِ لها حاجةٌ إلى ما يوضحُها؛ من هنا نفهمُ أنَّ اتحادَ هذه المحرماتِ بسمة (الغموض) دون الإيضاح لدليلٌ آخر على أنَّ الإثم محرمٌ، وأنَّه يسعى إلى مَنْ يُبيِّنُهُ أو ما يُبيِّنُهُ ليكونَ مصداقاً حقيقاً له؛ لذا استدعى الأمرُ إلى أنْ يركنَ الإمامُ عليه السلام إلى منهج تفسير النص بأخيه ليدركَ مضمونَ الإثمِ في سياق آخر من سياقات النص القرآني؛ فلو أجَلْنا التَّفكير في آية تحريم الفواحش لتوثَقَ لنا ضرورةُ استظهارِ دلالة (الإثـم) حيث نجد أنَّ الفواحش جمعٌ

التصق به (الـ) فدلَّ على العموم؛ والعموم من أدوات الإبهام في الخطاب العربي، وكذا الحال للإثم فهو اسم جنس اتصل به (الـ) فدلَّ على العموم أيضاً، ولا تختلفُ لفظة (البغي) في هذا الصدد كثيراً عن لفظة (الإثم)؛ ذلك بأنَّ لفظةَ (البغي) مصدرٌ متصلٌ بالألف واللام ليدل على عموم أنواع البغي أيضاً فهو شبيه بقولك (الضربُ لزيدٍ حرامٌ) فهذه العبارة تعني تحريم كلَّ أنواع الضرب وأشكاله على زيد وبالكيفيات جميعها، ومثاله أيضاً قولك: (اعطوا الكرمَ لمحمدٍ خاصة) حيث تدل العبارة على إعطاء كلَّ أنواع الكرم لمحمد من مأكل حسن ومشرب عذب ولباس ناعم واحترام عال وشفاعة مؤداة وتقدير له في المجالس وغير ذلك من وجوه التكريم؛ من هنا نفهمُ أنَّ أصنافَ التحريمِ في الآية كلَّها مبهمةٌ بيد أنَّ اللهَ تعالى وضع بعض التخصيصات للفظتي (الفواحش) و(البغي)؛ فأما (الفواحش) فحدّدها بأنَّ منها الظاهرة ومنها غير الظاهر وكلاهما مُحرَّمٌ، وأما (البغي) فقد حددها بغير الحق، نقول إنَّ الفواحش وإنْ حددها بالظاهرة والباطنة إلا إنَّ المعنى فيها ما يزال يشوبُهُ شيءٌ من الغموض؛ ولهذا نحسبُ أنَّ الإمامَ قد استدلَ على تحديد معنى الفواحش الظاهر منها والباطن من خلال عرض هذه الآية على كتاب الله تعالى نفسه فإذا ما تتبعنا لفظة (الفاحشة) في التعبير القرآني لوجدناها تدلُّ على (الزنا) وهو المعنى الذي فسَّر به الإمامُ عليه السلام لفظةَ الفواحش، وهذا الزنا تارةً يُشير إليه النص القرآني على أنَّهُ زنا مُعلَن فيعبر عنه بالفاحشة، وتارةً أخرى يُشير إليه على أنَّه زنا غير مُعلَن مثل زواج الابن من امرأة أبيه وقد عبَّر عنه بالفاحشة أيضاً؛ بيد أنَّ الحاسمَ ما بين التعبيرِ باللفظِ نفسِهِ هو قرائنُ السياقِ الذي ترد فيه لفظة (الفاحشة) فهي التي تحدد كون المراد الزنا المُعلَن أم الزنا المُبَطَّن (زواج الابن من امرأة أبيه) ومصداق ذلك قوله

تعالى ﴿وَلا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتاً وَسَاءَ سَبِيلاً﴾(١) فلفظة (الفاحشة) في هذه الآية مثلاً تدل على الزواج بزوجة الأب المتوفَى، والمعنى واضح من قرائن السياق بلا عناء، على حين أنَّ قوله تعالى ﴿وَلا تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلاً﴾(٢) نجد فيه لفظة (الفاحشة) تدل على الزنا المُعلَن صراحةً ولا إشارة للدلالة على معنى الزواج بزوجة الأب المتوفَى، ومن ذلك أيضاً قوله تعالى ﴿وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً﴾(٣) فالنصُّ واضحٌ في دلالته على الزنا المُعلَن؛ من هنا نقرر أنَّ لفظةَ (الفاحشة) في الأعم الأغلب تدلُّ في السياقات القرآنية على معنيينِ هما (الزنا المُعلن) وهو ما عبَّر عنه الله تعالى بالفاحشة الظاهرة، و(زواج الابن بزوجة الأب المتوفَى) وهو ما سمّاه سبحانه بالفاحشة المُبطنَّة؛ ذلك بأنَّ زواجَ الابنِ بزوجةِ الأبِ أمرٌ خارجٌ عن نطاق الشريعة ومن ثمة يكون الأداءُ الزوجي في هذه الحال نائياً عن أصل التشريع وحلِّية المباشرة.

أما لفظة (البغي) فقد خصَّصها سبحانه بقوله (بغير الحق) لكي لا تختلط مع البغي بحق، وثمة مصداقٌ لداعي هذا التخصيص والإيضاح من النص القرآني وهو قوله تعالى ﴿وَلا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾(٤) فقد قيَّدَ سبحانه العثو بقوله (مفسدين)؛ لأنَّ من العثو ما لا يؤدي إلى الإفساد وهو ردُّ

---

(١) سورة النساء: ٢٢.

(٢) سورة الإسراء: ٣٢.

(٣) سورة النساء: ١٥.

(٤) سورة الأعراف: ٧٤.

الظلم على الظالم فهو في ظاهرة يمثلُ العثو في الأرض؛ بيد أنَّ نية العمل هي الاصطلاح وردُّ الظلم على أهله[١]؛ لذا كان التحديد بقوله تعالى (بغير حق) واجباً وله مصداق توضيحي في النصِّ القرآني.

أما لفظة (البغي) فقد صَمَتَ عن بيانها الإمامُ؛ لأنَّ البغي يدل على معنى الظلم، والمتتبع للسياقات القرآنية سيجد أنَّ لفظة (البغي) في النص القرآني تدل على معنى الظلم عموماً بلا استثناء[٢]، والظاهر أنَّه لا حاجةَ للإمام إلى أنْ يُوضِّح هذه المفردة ذلك بأنَّ الظلمَ محرمٌ بأنواعه كافة يقول سبحانه ﴿ذَٰلِكَ وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لَيَنْصُرَنَّهُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ﴾[٣] وفي موضع آخر قال سبحانه ﴿إِذْ دَخَلُوا عَلَىٰ دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَىٰ بَعْضُنَا عَلَىٰ بَعْضٍ فَاحْكُمْ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَىٰ سَوَاءِ الصِّرَاطِ﴾[٤]، ولوضوح الأمر اكتفى الإمامُ ببيان لفظتي الفواحش والإثم فحسب[٥]؛ بهذا نلحظُ أنَّ المنطقَ البيانيَ الذي اعتمدَهُ الإمامُ هو منهج تفسير النص بالنص، فتارةً يستعملُهُ علناً كما فعل في بيانه للفظة (الإثم) بالخمر، وتارةً أخرى يستعملُهُ استبطاناً ويدلي بالدلالة التفسيرية من دون

---

(١) ينظر: الطوسي: التبيان: ١/ ٢٦٩، وشبر: الجوهر الثمين: ١/ ١٠٢، وللاستزادة ينظر: سيروان عبد الزهرة الجنابي:دلالة الحال في التعبير القرآني بين التأسيس والتأكيد (بحث منشور) في مجلة القادسية للعلوم الإنسانية/ كلية الآداب/ جامعة القادسية، العددان (٣- ٤)/ ٢٠٠٦م: ١١٢.

(٢) ينظر على سبيل المثال: سورة الشورى: ٣٩، سورة آل عمران:٨٣، سورة المائدة:٥٠، سورة يونس: ٢٣.

(٣) سورة الحج: ٦٠.

(٤) سورة ص: ٢٢.

(٥) ينظر: سيروان عبد الزهرة الجنابي: نصوص الخمر في التعبير القرآني–قراءة في أصول التحريم، (بحث منشور) في مجلة القادسية للعلوم الإنسانية- كلية الآداب/ جامعة القادسية، العدد١٣، نيسان، ٢٠١٠م: ٥٤- ٥٥.

الإشارة إلى الآية الأخرى التي وظَّفها لبيانِ مرادِ هذه الآيةِ؛ بل على المتلقي المتأمِّل والمتأنِّي لإدراك الآية الـمُفسِّر بها كما فعل الإمامُ ذلك في بيانِهِ لنوعي الفواحش (الظاهر والباطن).

وإذا ما عدنا إلى النصِّ الذي استدلَ به الإمامُ على بيان دلالة (الإثم) بأنَّها الخمرُ وحاولنا قراءته على وفق منطلقات منهج التحليل النصي لوجدنا أنَّ الإمامَ كان محقاً من جهة وبارعاً من جهة أخرى في عرض نص تحريم الفواحش على نص تحريم الخمر والميسر؛ إذ يقولُ سبحانه وتعالى ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ حيث صرَّحَ الإمامُ عليه السلام بقوله: ((وأما (الإثم) فإنَّها الخمرة بعينها))، ثم عقَّبَ بمنطق أكثر صراحةً حيث قال: ((فأما الإثم في كتاب الله فهي الخمرة والميسر))؛ نقولُ إنَّ هذا التصريحَ قد وردَ في محلِهِ؛ ذلك بأنَّ الناظرَ إلى النص الكريم قد تبدو له الدلالةُ التي ينتجُها النصُّ من القراءةِ الأوليةِ له مخالفةً تماماً لما يريدُ النصُّ تحقيقَهُ فعلاً من دلالة- يعتقدُ بها القاريءُ- فقد يظهرُ من ظاهرِ النصِّ أنَّ اللهَ تعالى قد أباحَ شربَ الخمرِ وأجازَ للناسِ ذلك وسوَّغَه بناءً على توافر المنافع فيها فكأنَّ ذكرَ المنافعِ في النصِّ أوجبَ حلِّيَةَ تعاطي الخمرِ على أساس أنَّ المنفعةَ داعٍ من دواعي حلِّية الأشياء، ونحسبُ أنَّ هذا المنطلقَ القرائي هو الذي دعا بعضَ العلماءِ إلى الإفصاح بقولهم إنَّ الله تعالى قد ذمَّ الخمرَ ((ولم يُحرِّمها وهي يومئذ حلالٌ لهم))[١] فالآيةُ تدلُّ على إباحةِ الخمرِ مُطلقاً [٢]؛ بل أنَّ مِنْ قُرّاءِ النصِّ مَنْ

(١) السدوسي: الناسخ والمنسوخ: ١/ ٣٥.

(٢) ينظر: الشنقيطي: أضواء البيان: ٢/ ٤٠٤.

استدل بهذه الآية على عدم حرمة الخمر بعد نزول هذا النص[١].

بيد أنَّ التأمُّل في النص وإعادة قراءته على وفق مقتضيات البناء الخطابي ومنطق الإمام الكاظم عليه السلام؛ سيرشد إلى أنَّ النصَّ قد أفادَ دلالةَ تحريمِ الخمرِ وليس خلاف هذه الدلالة؛ غير أنَّ معرفةَ دلالةِ التحريمِ هذه تحتاجُ إلى شيء من التأنِّي والتَّفكر في النسيج اللغوي لخطاب النص، ففيه دعوةٌ إلى إعمال العقل وتوظيف الأسس المنطقية لبيان مُرادات الآية؛ إذ تبدأُ الآيةُ بقوله (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ) ففعل (السؤال) المصاغ على هيأة الجماعة يعني أنَّ (الخمر والميسر) كانا يمثلان إشعاراً توجّسياً بالقلق لدى المسلمينَ وقتذاك وهذا يوجبُ وجودَ مَضرَّة فيهما بإزاء ما بهما من منافع ولولا تلك المضرَّةُ ما سألَ الناسُ الرسولَ صلى الله عليه وآله عنهما أو عن حكمهما عند الله تعالى؛ من هنا نفهمُ أنَّ وجودَ (الخمر والميسر) كان يمثل إشكالاً حقيقياً وتساؤلاً يحتاجُ إلى إجابة نصِّية من السماء حتّى ينتبهوا على مدى حقيقة الخمر والميسر من حيث المضرّة والنفع.

إنَّ هذا القلقَ يمثلُ بادرةً عقليةً اقتضتها الفطرةُ الإنسانيةُ؛ إذ كثيراً ما يتحسَّسُ الإنسانُ مضرةَ شيءٍ فيدعوه التوجُّسُ من الضرر إلى السؤال عنه ومعرفة نفعه من ضره، وتأسيساً على هذا القلقِ الاجتماعي وردّ الجوابُ بقوله ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ فهذه الإجابة تمثل نظرة السماء إلى الخمر ابتداءً والميسر تباعاً، وإذا ما شئنا قراءة الإجابة على وفق مقتضيات المنهج التحليلي مقاربة لاستظهار دلالات النص سنجد الآتي[٢]:

(١) ينظر: الرازي: التفسير الكبير: ٦/ ٣٩، والطوسي: التبيان: ٢/ ٢١٢.

(٢) ينظر: سيروان عبد الزهرة الجنابي: نصوص الخمر في التعبير القرآني-قراءة في أصول التحريم، (بحث منشور) في مجلة القادسية- كلية الآداب/ جامعة القادسية، العدد١٣، نيسان، ٢٠١٠م: ٤٧ وما بعدها.

١- صاغ سبحانه نص الإجابة عن هذا التساؤل على بنية الجملة الاسمية دون البنية الفعلية؛ ليثبتَ دلالة الإثم في الخمر والميسر؛ ذلك بأنَّ لزوم المعنى وديمومته إنما تتأتى من بناء مضمون العبارة على الجملة الاسمية فلما أراد سبحانه لزوم دلالة الإثم للخمر ودوام استمرارها في ذهنية المتلقي أورد الخطاب على هذه الصيغة دون غيرها.

٢- إنَّ الناظرَ في النصِ بتأنٍ يقفُ على نمط من العدول التركيبي في بنية الجملة الاسمية؛ إذ تقدم الخبرُ (فيهما) على المبتدأ (إثم كبير) ونحسبُ أن علّةَ ذلك أمرانِ أولهما أنَّ التقديمَ يُشعرُ بالأهمية والعناية بالـمُقدَّم ولما كان الخمرُ والميسرُ هما مدار الحديث وجبَ تقديمُهما ليفهمَ المتلقي أنَّ الكلامَ يدورُ عليهما وأنَّ ما بعدهما بيانٌ لهما وهو قوله (إثم كبير)، فلو جرى الخطابُ على الأصل الأمثل للمنظور النحوي فقدَّم سبحانه المبتدأ على الخبر فقال: (قل إثمٌ كبيرٌ فيهما)؛ لما أعطت هذه التركيبةُ الخطابيةُ الاهتمامَ الكافيَ لبيان حرمة الخمر، فقد جرى محورُ الكلامِ هنا على الإثم ولم ينصبْ كلياً على الخمر والميسر اللذين هما أساس الكلام وجوهره؛ من هنا يتقررُ أنَّ تقديمَ الجار والمجرور (فيهما) ابتداءً يُضفي قوةً وهيبةً على الأمر الـمُتحدَّث عنه أصالةً ويمنحُ النصَّ التفاتاً أكبر وشداً أعلى لما بعد الجار والمجرور فقولك :(إثمٌ كبيرٌ فيهما) أقل تأثيراً من بيان دلالة الإثم في الخمر والميسر من قولك: (فيهما إثمٌ كبيرٌ)؛ ذلك بأنَّ العبارة الأخيرة تدعو المتلقي إلى الانتظار قليلاً قبل بلوغه معرفة ما فيهما، والانتظارُ يدعو إلى اللهفةِ وانبعاثِ الرغبةِ في معرفة المراد.

فضلاً عن أنَّه سبحانه قد اختارَ حرف المعنى (فيهما) بدقة عالية؛ لأنَّ دلالة (في) هي الظرفية الداخلية كقولك :(زيدٌ في الدارِ) فهذا يعني أنَّ زيداً داخلُ الدارِ؛ بهذا نجد أنَّ صفة ثبوت الإثم في الخمر لم تتأتَ عن طريق بناء الجملة

على الاسمية فحسب؛ بل إنَّ لتوظيف حرف المعنى (في) في الجملة دون غيره أثراً في إشباع صفة الثبوت للخمر؛ ذلك بأنَّ الجار والمجرور (فيهما) يدلان على أنَّ الإثمَ داخلٌ في الخمر مُلازمٌ لها لا ينفكُّ عنها في كلِّ أحوالِها، ولما كان الإثمُ كامناً فيها وجبَتْ بهذا حرمتُها؛ فـ((الآية دالة على أنَّ الخمرَ مشتملةٌ قطعاً على الإثم، والإثمُ حرامٌ))[١]؛ لأنَّ ملازمة الإثم للشيء تدعو بالضرورة إلى حرمة ذلك الشيء نأياً عن الوقوع في دائرة الإثم الأكبر؛ ((إذ لا إثم في غير مُحَرَّم))[٢] ألبتة.

وقد أكدَ الرازيُّ ملازمةَ الإثمِ للخمرة في إجابته على مَنْ قالَ ((الآيةُ لا تدل على أنَّ شرب الخمر إثم؛ بل تدل على أنَّ فيه إثماً، فهَبْ أنَّ ذلك الإثمَ حرامٌ، فلِمَ قلتُم: إنَّ شرب الخمر لما حصل فيه ذلك الإثم وجبَ أنْ يكونَ حراماً))[٣]؛ فأجابَ الرازيُّ مؤسِّساً إجابته على قاعدة ملازمة الإثم للخمر بقوله: ((لأنَّ السؤال كان واقعاً عن مُطلق الخمر، فلمّا بيَّنَ تعالى أنَّ فيه إثماً، كان المرادُ أنَّ ذلكَ الإثمَ لازمٌ له على جميع التقديرات، فكان شربُ الخمرِ مُستلزِماً لهذه الملازمة المحرَّمة، ومُستلزمُ الـمُحرَّمِ مُحَرَّمٌ، فوجبَ أنْ يكونَ الشربُ مُحَرَّماً))[٤].

٣- وظَّف سبحانه لفظة (كبير) لبيان دلالة التحريم في الآية؛ إذ وردتْ لفظةُ (أثم) مُطلقةً لأنَّها نكرةٌ في سياق إثبات فقيَّدها سبحانه بالنعتِ (كبير)؛ ليوضِّحَ بهذا النعت مراد النص من أنَّ صفة الإثم في الخمر ليست صفةً

(١) الرازي: التفسير الكبير: ٦/ ٣٨.

(٢) الكرمي: التفسير لكتاب الله المنير: ١/ ٣٨٩.

(٣) الرازي: التفسير الكبير: ٦/ ٣٩٨.

(٤) المصدر نفسه: ٦/ ٣٩٩.

مُبهمةً حتّى يخالَ القاريء أو المتلقي بأنَّ هذا الإثمَ قد يكون صغيراً؛ ذلك بأنَّ من دواعي التنكير تصغير الأشياء وتحقيرها؛ فمن أجل أنْ لا يخطر هذا التوقُّع الدلاليُّ على النصِّ حَسَمَ سبحانه المضمونَ بالصفةِ (كبير) للدلالة على حرمة الخمر؛ لأنَّ إثمهما ليس بإثم صغير يمكنُ أنْ يُغفَرَ أو يُتغاضى عنه؛ بل هو كبيرٌ وهذا الكبر يستلزم الابتعاد عنه وكلُّ ما كان إثمه كبيراً فهو محرَّمٌ بالضرورة، ويبدو أنَّ الطوسي قد استُوثِقَت لديه القناعةُ في أنَّ هذا النص يحتوي على دلالة تحريم الخمر بناءً على إتباع لفظة (إثم) بالصفة (كبير)؛ إذ قالَ: ((إنَّه - يعني الله- قد وصفها بأنَّ فيها إثماً كبيراً، والكبيرُ محرَّمٌ بلا خلاف))[1] فلا أضرُّ من الكبير، ولا داع من القول بأنَّ الإثمَ الكبيرَ هو مباحٌ من حيث الممارسة والأداء و إلا لِمَ وصفه الله تعالى بأنَّه كبير؛ ولهذا ((لما نزلت هذه الآية أحسَّ القومُ بتحريمها وعلموا أنَّ الإثم مما ينبغي اجتنابه))[2]، فما بالُك إذا كان كبيراً، وتأسيساً على وجود صفة (كبير) في النص رأى الطباطبائي أنَّ الخمرَ مصداقٌ صريحٌ للإثم وأنَّ الله تعالى قد وصفَ القتلَ وكتمانَ الشهادةِ والافتراءَ بالإثم فحسب ولم يقيِّده بالكبر على الرغم من أنَّ سائر ما وصفَهُ سبحانه بالإثم هو مُحرَّمٌ؛ من هنا نستدلُّ على أنَّ الخمرَ مُحرَّمٌ أيضاً؛ بل إنَّ حرمتَهُ واضحةٌ واجبةٌ لوجود القيد الوصفي (كبير) للاثم[3]، وتأسيساً على هذا الاستقراي من الطباطبائي توصَّل في نهاية عرضه لتفسير هذه الآية إلى دلالة القطع الحازمة بتحريم الخمر في هذا النص وذلك في

---

(١) الطوسي: التبيان: ٢/ ٢١٣، وينظر: قطب الدين الراوندي: فقه القرآن: ٢/ ٢٧٧.

(٢) الفيض الكاشاني: الصافي: ١/ ٢٤٨.

(٣) ينظر: الطباطبائي: الميزان:٢/ ٢٠٠.

مقولته ((وبالجملة لاشكَّ في دلالة هذه الآية على التحريم))[١] فنلحظ أنَّ الطباطبائي قد نفى جنسَ الشكِّ عموماً من القول بعدم تحريم الخمر في هذه الآية، وهذا يوحي بعمق إيمانه القطعي بأنَّ الخمرَ قد حُرِّم تأسيساً على هذا النص.

ولكن قد يبدرُ سؤالٌ عن علةِ الجمعِ في لفظة (المنافع) في قوله (ومنافع للناس) وداعي الإفراد في لفظة (الإثم) وصفته معاً مقابل ذلك الجمع أفلا يوحي هذا أنَّ المنفعة تعلو على الإثم في الخمر، وللإجابة نقول إنَّ منافع الخمر مدرارة وكثيرة فعلاً كالأرباح الـمُستَحْصَلَةِ من زراعتها وجنيها وحملها وبيعها والمتاجرة بها فضلاً عن اللذة المستَشعَرة من شربها[٢]؛ لهذا وصفَها سبحانه بـ (المنافع) جمعاً، بيد أنَّ هذه المنافع وإنْ كانت كثيرةً فإنَّها لا تقابلُ ضخامةَ الإثمِ الـمُسْتَحْصَلِ منها؛ فـ ((لما أتى بالإثم مفرداً وبالمنافع جمعاً تُوهِّمَ أنَّ نفعَها غالبٌ على إثمها فرَفعَ التَّوهمَ بقوله ((وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا))[٣] حيث أزالتْ هذه العبارةُ الإشكالَ التّوهُّمي الذي قد يفرضُهُ الذهنُ عند رؤيته المنافع جمعاً والإثم مفرداً، يزادُ على هذا أنَّه تعالى وإنْ أتى بـ (المنافع) جمعاً فإنَّه قد وصفَ الإثمَ بـ (الكبير) فخلقَ الموازنةَ الدلاليةَ بين الكثرة (الجمع) مقابل (الكبر) ثم جعلَ صفة الكبر تَغْلِبُ على صفة الجمع والكثرة ذلك بقوله (أكبر من)؛ ذلك بأنَّ (الكبر) في الأحجام بمنزلة الكثرة في الأعداد، والكبر يقابل الصغر مثلما أنَّ الكثرة تقابل القلَّة[٤]؛ من هنا كان

(١) المصدر نفسه: ٢/ ٢٠٠.

(٢) ينظر: المقري: الناسخ والمنسوخ: ١/ ٤٩، والطوسي: التبيان: ٢/ ٢١٢، ومحمد حسين الصغير: نظرات معاصرة في القرآن الكريم: ٩٥.

(٣) الجنابذي: بيان السعادة: ١/ ١٩٣.

(٤) ينظر: الطباطبائي: الميزان: ٢/ ٢٠٠.

الكبر يقابل الكثرة الجمعية التي سرعان ما اضمحلت بإزاء استعمال اسم التفضيل (أكبر من).

٤- إنَّ استعماله سبحانه لصيغة التفضيل (أكبر من) في قوله ﴿وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ يدلُّ دلالة جلية على حرمة الخمر إذا ما أُسنِدَتْ هذه الدلالة إلى نطاق الترجيح العقلي؛ ذلك بأنَّ القاعدة العقلية تقولُ إنَّ ما كان ضرره أكبر من نفعه فإنَّ تركه أوْلى من العمل به؛ فحينما ((قال ﴿وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ صرّح برجحان الإثم والعقاب وذلك يوجب التحريم))[١] فـ ((إذا زادت مضرة الشيء عن منفعته اقتضى العقل الامتناع عنه))[٢] فاسم التفضيل في الآية كشفَ المرادَ وأبانَ أنَّ الإثم (المنهي عنه) أكبر من المنفعة (المباحة)، ونلحظ أنَّ الموازنة بين الإثم والمنفعة قد صيغت على الإفراد في كلا طرفي التفضيل فلم يقل (وإثمهما أكبر من منافعهما)؛ وعلّة ذلك - فيما أحسبُ- أنَّ المنافع على كثرتها في الخمر لا تُعدُّ شيئاً بإزاء الإثم فيها؛ لهذا أفردَ سبحانه المنافع ليوضح بأنَّ منافع الخمر على تكاثرها هي لا تساوي شيئاً قياساً لعواقبِها من هنا فهي تُعامَلُ مُعاملَةَ المنفعةِ الواحدةِ (المنفردة)؛ لذا ((لا تغتروا بالنفع فيها فالضررُ أكبرُ منه))[٣] فأفردَ سبحانه (المنافع) ليظهر ضآلة هذه المنفعة وقلَّتها مهما تعددت قياساً إلى كبر الذنب الذي يحتمله المرء من شربها أو التعامل بها هذا من وجهة نظر دلالية، أما من وجهة نظر لغوية فإنَّ صياغة الخطاب لغوياً تُحَتِّم إفراد المنفعة من دون جمعها؛ ذلك بأنَّه ((لما قوبل ثانياً بين الإثم والمنافع بأكبر أوجب إفراد المنافع

---

(١) الرازي: التفسير الكبير: ٦/ ٣٨.

(٢) الطبرسي: مجمع البيان: ٢/ ٧٨.

(٣) الطوسي: التبيان: ٢/ ٢١٢.

وإلغاء جهة الكثرة فيها فإنَّ العدد لا تأثير له في الكبر، فقيل: وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا، ولم يقل: من منافعهما))[١]؛ لأنَّ جهة المفاضلة في هذه العبارة قد أُحيلَتْ من حيز الكثرة العددية إلى حيز الكبر الحجمي؛ ليُبينَ سبحانه بأنَّ هذه (المنافع) على كثرتها وجمعها هي أصغر في قياس الحجوم من الإثم الكبير فيها، ويبدو أنَّ إحداثَ هذه النقلةِ في اسم التفضيل وعدم التعبير بقوله (أكثر من) له ارتباطٌ وثيقٌ بالملازمة الدلالية التي تحملُها لفظةُ (أكبر من) ومشتقاتها-سواء كان ذلك على مستوى التعبير القرآني المعجز أم التعبير البشري المعتاد- إذ غالباً ما ترد هذه اللفظة للدلالة على الذنب والإثم فكأنَّ دلالتَها على هذا المعنى أمرٌ ملازمٌ لها فـ ((الكبر مثل العظم ومقابله الصغر، والكبير: العظيم، قال تعالى ﴿وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَطَرٌ﴾[٢]، وقد استعملوا في الذنب إذا كان موبقاً الكبيرة، كقوله ﴿كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾[٣] و(كَبَائِرَ الإثـم)[٤]، وقالوا في غير الموبق صغير وصغيرة، ولم يقولوا قليل، ومقابل القليل الكثير كما أنَّ مقابلَ الكبيرِ الصغيرُ))[٥]؛ لهذا كان من الواجب أنْ يردَ اسم التفضيل على قوله (أكبر من)؛ لأنَّ الكبر مرتبط بالتعبير عن الإثم؛ لذا وافق مجيء اسم التفضيل (أكبر من) بعد لفظة (الإثم) فحقَّ بهذا إفراد المنافع لأنَّها عومِلَتْ معاملة المفاضلة بين الذنوب والآثام، فرَجَحَ تركُ الخمرِ على التعامل بها فخرجت (المنافع) من مقايسة التعددية إلى مقايسة الحجوم؛

(١) الطباطبائي: الميزان: ٢/ ٢٠٠، وينظر: السبزواري: مواهب الرحمن:٣/ ٣٢٧.

(٢) سورة القمر: ٥٣.

(٣) سورة النساء: ٣١.

(٤) سورة الشورى: ٣٧.

(٥) الطبرسي: مجمع البيان: ٢/ ٧٨، وينظر: السبزواري النجفي: الجديد في تفسير القرآن ١/ ٢٦١،

إذ ينظر إليها على أنّها ذنبٌ وإثمٌ؛ لأنَّ منافع الخمر في حقيقتها آثام وليست أرباح - كما يحسبُ المتعاملونَ بها- ولهذا استعمل سبحانه المفاضلة بـ (اكبر من) بين إثم التعامل بالخمر وإثم النفع بها؛ والأظهر لدينا أنَّ كليهما إثمٌ؛ لذا سيقا على المفاضلة؛ لأنَّ المفاضلة تعني عملية الترجيح في صفة مشتركة بين طرفين قد غلبت في احدهما على الآخر، وبهذا نستحصلُ أنَّ الخمر لما كانت إثماً (شرباً ونفعاً) وَجَبَتْ حرمتُهُ بالضرورة اللازمة؛ من هنا نجد أنَّ جميع المسالك الدلالية للآية وحيثيات بناء الخطاب فيها تؤيد حرمة الخمر استدلالاً وبرهنةً.

وهذا يسندُ يقينية الدلالة التي توصلَ إليها الإمامُ الكاظمُ عليه السلام من خلال عرضه لغموض لفظة (الإثم) في آية تحريم الفواحش على هذا النص الذي وقع الإثبات فيه على تحريم الخمر؛ لأنَّها الإثمُ بعينِهِ كما نصَّ الإمامُ عليه السلام في روايته للنص التفسيري نفسه.

المبحث الخامس:
حل إشكال تحديد مقدار القطع من اليد في حكم السرقة:

لقد وقعتْ الحيرةُ وازداد الترددُ في تحديد مقدار القطع من يد السارق ويبد أنَّ الإمامَ الجوادَ عليه السلام قد مارسَ عمليةَ النقدِ الدلالي بشأن تحديد المقدار المطلوب من يد السارق في قوله تعالى ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[1]؛ إذ وقعَ الخلافُ في الموضع الذي تقطع منه اليد؛ ذلك بأنَّ النصَّ قد ذكر لفظة (يد) بصورة مجملة من دون أنْ يُشَخِّصَ أو يُحَدِّدَ المقدارَ الذي يجري عليه القطعُ في حال وقع من الشخص سرقة؛ إذ يُذكَرُ أنَّ الإمامَ الجوادَ عليه السلام قد ضمَّه والمعتصمَ العباسي مجلسٌ واحدٌ؛ فتناقشَ الفقهاءُ والعلماءُ في المجلس لتحديد مقدار القطع من يد السارق بعد ثبوت السرقة عليه فأدلى كلٌّ بدلوه؛ إذ يروي أبو داوود ((أنَّ سارقاً أقرَّ على نفسِهِ بالسرقةِ وسألَ الخليفةَ ((المعتصم)) تطهيرَهُ بإقامة الحدِّ عليه، فجمع لذلك الفقهاء في مجلسه وقد أحضرَ محمدَ بنَ علي ((الجواد)) ع، فسألنا عن القطع في أي موضع يجب أنْ يقطعَ؟ قال: فقلت: من الكرسوع، قال: وما الحجةُ في ذلك؟ قال: قلت: لأنَّ اليد هي الأصابع والكف إلى الكرسوع، لقول الله (جل وعلى) في التيمم:((فَامْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ)) واتفق معي على ذلك قومٌ، وقال آخرون: بل يجبُ القطعُ من المرفق، قال: وما الدليل على ذلك؟ قالوا: لأنَّ الله لما قال: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ في الغسل دلَّ ذلك على أنَّ حدَّ اليدِ هو المرفق، قال:

---

(١) سورة المائدة: ٣٨.

فالتفت إلى محمد بن علي عليه السلام فقال: ما تقولُ في هذا يا أبا جعفر؟ فقال: قد تكلَّمَ القومُ فيه يا أمير المؤمنين، قال: دعني مما تكلموا به أي شيء عندك؟ قال: اعفني عن هذا يا أمير المؤمنين، قال: أقسمتُ عليكَ بالله لما أخبرتَ بما عندك فيه، فقال: أما إذا أقسمتَ عليَّ بالله إنّي أقول: إنَّهم اخطأوا فيه السُّنَّة فإنَّ القطع يجبُ أنْ يكونَ من مفصل أصول الأصابع فيترك الكف، قال: وما الحجةُ في ذلك؟ قال: قول رسول الله صلى الله عليه وآله السجود على سبعة أعضاء الوجه واليدين والركبتين والرجلين[1]، فإذا قطعت يده من الكرسوع أو المرفق لم يبقَ له يد يسجدُ عليها، وقال الله تبارك وتعالى: ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ﴾ يعنى به هذه الأعضاء السبعة التي يسجدُ عليها ﴿فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾ وما كان لله لم يقطع، قال: فأعجب المعتصم ذلك وأمر بقطع يد السارق من مفصل الأصابع دون الكف))[2] فنلحظ من هذه الرواية أنَّ الإمامَ الجوادَ عليه السلام قد نقد الآراء التفسيري جميعاً؛ ذلك بأنَّه قد تأوَّل النص القرآني ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾ على غير معناه الظاهر فأرجعه إلى معنى آخر مُنتَزِعاً منه تشريعاً حكمياً أثبتَ به حدود القطع من يد السارق؛ إنَّ هذه الدلالة التأويلية التي وصلَ إليها الإمامُ هي دلالة ترقى إلى مستوى التفسير الواضح للنص؛ لأنَّه لا يمكنُنا بأيِّ حالٍ من الأحوال أنْ نقولَ إنَّ ثمة دلالةً تأويليةً أخرى ترجحُ على دلالة الإمام في النص؛ بهذا يعدُّ تأويل الإمام تفسيراً واضحاً للنص لا ترجيحياً، كحال سواه

---

(١) النوري: مستدرك الوسائل: ٤/ ٤٤٥، وينظر: الصدوق: الخصال: ٣٤٩، والطوسي: الاستبصار: ١/ ٣٢٧، والطبراني: المعجم الكبير: ١١/ ٤٥٢.

(٢) المجلسي: بحار الأنوار: ٥٠/ ٦، والنوري: مستدرك الوسائل: ٤/ ٤٤٥، والعياشي: تفسير العياشي: ١/ ٣١٩ - ٣٢٠

ذلك بـ ((أنَّ التأويل إذا كان صادراً عن المعصوم فيعود التأويل تفسيراً؛ لأنَّه يكشف عن مراد الله تعالى، وتكون دلالته في هذا الملحظ بالذات دلالة قطعية))[1] إذ يخرجُ عن نطاق ظنية الدلالة الملازمة لعملية التأويل؛ وبهذا المنظور يعدُّ تفسيراً؛ لأنَّه يوقِفُ المتلقي على معنى مراد قد صدرَ من المعصوم عليه السلام، أما إذا تأوّل أحدُ الـمُفسِّرين معنى ما لنصٍّ قرآنيٍّ فإنَّ الدلالة التأويلية التي يصلُ إليها ذلك الـمُفسِّر- مهما بلغت قوة دليله فيها- تبقى في حيز النطاق التأويلي ولا تخرجُ إلى نطاق التفسير أبداً؛ لأنَّ سمةَ الظنيةِ تبقى مرادفةً لهذه الدلالة التأويلية.

ومن اللطائف الاعجازية - التي لابدَّ من أنْ يُشارَ إليها- في هذا النص الكريم هو تقديم لفظة (السارق) وتأخير لفظة (السارقة) فنلحظ أنَّ المذكر مقدَّم في هذا النص على المؤنث، ويبدو أنَّ هذا التقديم والتأخير قد جاء لمغزى دلالي؛ إذ يرتبطُ الخطاب العربي بجملة من الضوابط القواعدية التي تعملُ على تنسيقه وإظهاره إلى المتلقي على وفق مقتضيات (الدلالة)، وقد أقرَّ علماءُ النحو جملةً من الثوابت الفكرية التي يُبنى عليها الكلامُ بيد أنَّ زحزحة هذه الثوابت وعملية اختراقها أمرٌ سائغٌ في اللغة الخطابية، وذلك فيما لو فرضتْ الحاجةُ الدلاليةُ سطوتَها على المتكلم فإنَّه - والحال هذه- لا يُعدُّ يُنظَرُ إلى تلك الثوابت التي شاعت في كلامه بقدسية -كما كان في السابق- بل يعمل على تجاوزها وخلخلتها لأنَّ هذه المحاولة ستخلقُ له وسطاً تعبيراً دلالياً غاية في أداء ما يريد؛ من هنا وقع التقديم والتأخير على وفق ما تقتضيه الدلالة على المتكلم، يقول سيبويه: ((إنَّما يقدّمون الذي بيانه أهمُّ لهم وهُمْ

(١) محمد حسين الصغير: دراسات قرآنيّة (المباديء العامة لتفسير القرآن الكريم): ٢٣.

ببيانه أَعْنَى وإن كانا جميعاً يُهِمّانِهم ويَعْنِيانهم))[١] فالمتكلم يؤخِّر غالباً ما هو أقل مقتضى دلالي من غيره ليُقدِّم ما هو أدعى؛ من هنا نجد أنَّ داعي تقديم لفظة (السارق) على (السارقة) في الآية هو أنَّ السرقة في الرجال هي أكثر منها في النساء لدواع منها: إنَّ الأصل في تحمل المسؤولية هو الرجل ولهذا كثيراً ما يثقل على كاهله إعالة أسرته فيضطر أحياناً إلى الجنوح للسرقة على حين أنَّ المرأة لا تتحمل المسؤولية إلا ما نَدَر، ثم إنَّ الرجلَ أقدرُ من حيث البنية الجسدية وسرعة الحركة على السرقة من المرأة، يُزادُ على هذا أنّ حرية الرجل في الخروج والتنقل والاختلاط بالناس تُسهِّلُ له عملية السرقة وتسوغها أكثر مما هو الأمر للمرأة؛ بهذا نجد أنَّ سبحانه وتعالى لا يُقدِّم شيئاً إلا لضرورة دلالية مُلحَّة ولا يؤخِّر آخر إلا للضرورة ذاتها.

على حين نجد بالمقابل أنَّ ثمة تقديماً للفظة (الزانية) في نصٍّ قرآنيٍّ آخر وتأخيراً للفظة (الزاني) وذلك في قوله تعالى ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾[٢] فتقدَّم بهذا المؤنث على المذكر وهذا بخلاف تقديم المذكر على المؤنث في آية السرقة؛ والأظهر أنَّ العلة من وراء هذا التقديم في آية الزنا هو أنَّ الزنا في النساء أكثر منه في الرجال حتّى أنَّ منهن من يحترفن هذا الفعل احترافا[٣]، يُزاد على هذا ((أنَّ الزنا منهن أشنع وأعير وهو لأجل الحبل أضمر؛ لأنَّ الشهوة فيهن أكثر وعليهن أغلب))[٤] وذهب آخرون إلى

(١) سيبويه: الكتاب: ١/ ٣٤.

(٢) سورة النور: ٢.

(٣) ينظر: الشوكاني: فتح القدير: ٤/ ٧.

(٤) الطوسي: مجمع البيان: ٤/ ١٢٧.

أنَّ ((وجه التقديم هو أنَّ المرأة هي الأصل في الفعل))[١] فلولا وجود المرأة لا يكون هناك زنا؛ فلا يكون الفعل إلا ((بتعرُّضِها للرجل وعرض نفسها عليه؛ ولأنَّ مفسدته تتحقق بالإضافة إليها))[٢] ثم إنَّ في التقديم ملمحاً اجتماعياً مهماً، ذلك بأنَّ نظرة المجتمع إلى الرجل إذا زنا تغايرُ نظرته للمرأة وإنْ كان كلاهما مذنباً في المنظور العام للشريعة، بيد أنَّ العار وسوء السمعة ستبقى ملازمةً للمرأة وأهلها أمداً طويلاً وقد تؤثر في ذويها سلباً وخصوصاً النساء؛ فالكثير من الرجال مَنْ يحجم عن الزواج بامرأة يوجدُ على ذويها شائبةٌ وإنْ بَعُدَتْ؛ ولهذا قدَّمَها سبحانه للبيان بأنَّها أَوْلى بالارتداع عن هذا الفعل من الرجل لتعاظم الداعي ووجوب المقتضيات؛ ((إذ موضوعهن الحجبة والصيانة فقدم ذكر الزانية تغليظاً واهتماماً))[٣].

على حين قدَّم سبحانه لفظ (السارق) على (السارقة) في قوله تعالى ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ للضرورة الدلالية التي ذكرنا فكان التعبير القرآني لا يضع حرفاً معيناً أو لفظةً ما ولاينسِّق ترتيباً في آية إلا لداعي مضموني محسوب سلفاً

بهذا ننتهي إلى أنَّ الإمامَ الجوادَ عليه السلام قد أجادَ ببراعة لا مثيل لها في استنباط حكم شرعي لتحديد قطع يد السارق عن طريق اعتماده منطق تأويل نص قرآني آخر وإردافه بالرواية المأثورة عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله؛ فكان الإمامُ بهذا قد اعتَمدَ على منهجينِ تفسيريينِ لبيان دلالة مقدار تحديد يد السارق؛ وهما منهج تفسير القرآن بالقرآن من جهة ومنهج التفسير بالمأثور من جهة أخرى؛

---

(١) الشوكاني: فتح القدير: ٤/ ٧.

(٢) البيضاوي: تفسير البيضاوي:٤/ ١٧٢.

(٣) الشوكاني: فتح القدير: ٤/ ٧.

فأبان المراد وفضَّ نزاع الفقهاء بقضائه حُكماً بأنَّ المراد من يد السارق هي الأصابع الأربعة فحسب دون الإبهام والكف مُطلقاً.

المبحث السادس:
حل إشكال تزويج الذكران بعضهم من بعض:

إنَّ الفهمَ البشري لدلالات النص القرآني قد تعتورُهُ انزلاقةٌ هنا أو تعتليه هفوةٌ تفسيريةٌ هناك، فقد يحدث أنْ يشطَّ المتلقي -أحياناً- بذهنية بعيداً عن جادة الصواب في فهم نص ما؛ إذ قد يعمدُ إلى السطح الخارجي للنص فيقرأُهُ على وفق الظاهر من دون أنْ يكلفَ نفسَهُ عناءَ قراءةٍ ما بعد دلالة هذا الظاهر الذي قد يوقِعُهُ في إشكال معرفي في نطاق بيان المنطق الدلالي للآية الكريمة، وكان من بين هذا النمط من الفهم غير المتوافق مع مضمون النص المعجز هو ما نقله موسى بن محمد من سؤاله أخيه الإمام الهادي (عليه السلام) عن دلالة قوله تعالى ﴿أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَاناً وَإِنَاثاً وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيماً إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾[1] حيث سُئِلَ موسى نفسُهُ عن هذه الآية فلم يُجرِ جواباً؛ ولهذا هرعَ إلى الإمام (عليه السلام) ليفسرَ له النصَّ على وفق منطلقه الصحيح؛ إذ يُنقَلُ أنَّ موسى (عليه السلام) سُئلَ عن هذا النص الكريم حيث قال: ((لقيتُ يحيى بن أكثم في دار العامة فسألني عن مسائلَ، فجئتُ إلى أخي علي بن محمد، فدار بيني وبينه من المواعظ ما حملني وبصرني طاعته، فقلت له: جعلت فداك إنَّ ابنَ أكثم كتبَ يسألني عن مسائل لا فتيه فيها، فضحكَ، ثم قالَ: فهل أفتيتَهُ؟ قلتُ: لا، قال: ولِمَ؟ قلت: لم أعرفْها، قال: وما هي؟ قلت: كتبَ يسألُني عن قوله: ﴿أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَاناً وَإِنَاثاً﴾؛ أيزوجُ اللهُ عبادَهُ الذكرانَ وقد عاقبَ قوماً فعلوا

(١) سورة الشورى: ٥٠.

ذلك؟ ((فأجاب الإمام)): أما قوله ﴿أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَاناً وَإِنَاثاً﴾؛ أي يولَدُ له ذكورٌ، ويولَدُ له إناثٌ، ومعاذ الله أنْ يكونَ الجليل عني ما لبست على نفسك تطلباً للرخصة لارتكاب المآثم، قال: فمن يفعل ذلك يلقَ آثاماً يضاعف له العذاب يوم القيامة، ويخلد فيه مهاناً إن لم يتب))(١)، فعند النظر في نصِّ الإمامِ نجد أنَّ الإمامَ قد عَلِمَ بأنَّ المتلقي قد وقعَ في نطاق الوهم في تفسير التزويج هنا وذلك بدليل قوله عليه السلام: (ومعاذ الله أنْ يكونَ الجليل عني ما لبست على نفسك تطلباً للرخصة لارتكاب المآثم)؛ إذ حَسَبَ المتلقي أنَّ المعنى المبتغى من النص هو إجازة زواج الذكور بعضهم من بعض وجواز زواج الإناث بعضهن من بعض، وهو محُرَّمٌ في كلِّ الشرائع السماوية التي أنزلَها اللهُ سبحانه وتعالى، وقد عوقب قوم لوط بعلة هذا الفعل الـمُحرَّم، حيث يقولُ سبحانه على لسان لوط عليه السلام: ﴿وَلُوطاً إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ﴾(٢)؛ لذا أدركه الإمامُ عليه السلام بالإيضاح الصائب فأبعدَ عن نفس المتلقي مدار الشطط في فهمه لمضمون دلالة التزويج في الآية.

والأظهر أنَّ الإمامَّ الهادي عليه السلام قد اعتمدَ في نقده للفهم التفسيري للسائل منهج تفسير النص بالنص؛ ذلك بأنَّه قد نظرَ إلى الدلالة العامة للسياق الذي وردت فيه هذه الآية الكريمة وهو تحديداً في قوله تعالى ﴿للهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثاً وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ ﴿٤٩﴾ أَوْ

(١) المجلسي: بحار الأنوار: ١٠/ ٣٨٩ و٧٦/ ٦٩، وابن شهر اشوب: مناقب آل ابي طالب: ٣/ ٥٠٨،

وينظر: محمد حسين الصغير: الامام الهادي عليه السلام الانموذج الارقى للتخطيط المستقبلي: ٢٢٠.

(٢) سورة العنكبوت: ٢٨.

يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَاناً وَإِنَاثاً وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيماً إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾[١]؛ إذ نفهمُ من دلالة الآية السابقة على آية تزويج الذكران أنَّ السياقَ هنا مُنصبٌّ على بيان سعة قدرته سبحانه بدلالة قوله (يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثاً وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ) حيث أرجعَ سبحانه مسألة الخلق إليه حصراً بدلالة استعماله (ما) الموصولة في قوله (ما يشاء)؛ ذلك بأنَّ (ما) هنا تفيدُ دلالة العموم بمعنى إنَّ كلَّ ما هو مخلوق إنما خالقه الله سبحانه وتعالى ثم خَصَّصَ سبحانه بعد ذلك بقوله ﴿يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثاً وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ﴾ ليُبينَ مدى قدرته في تنويع الخلق ومدى سلطته في أنْ يهبَ الإناث أو الذكور لمن يشاء، ثم انتقلَ بعد ذلك إلى بيان مديات قدرته العليا وذلك في قوله تعالى ﴿أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَاناً وَإِنَاثاً﴾؛ إذ المراد يهب لمن يشاء ذكراً وأنثى معاً زوجين زوجين، ولا يعني ذلك بالضرورة أنَّ المرادَ هو عقدُ الزواجِ ليُفهَمَ بأنَّ المضمونَ هو إباحةُ زواجِ الذكرِ من الذكرِ والأنثى من الأنثى؛ ذلك بأنَّ الله سبحانه قد استعمل الفعل (يزوجهم) في الآية الكريمة بالمعطى المعجمي لها وهو الاقتران زوجين زوجين لا بالمفهوم الاصطلاحي الشرعي لها مُطلقاً، فهو سبحانه يريدُ المزاوجةَ؛ أيْ ((يقرن بين الإناث والذكور ويجعلهم أزواجاً فيهبهما جميعاً))[٢] لمن يشاء ذرية له، فهو تارةً يهبُ الذكور فقط وأُخرى يهبُ الإناث فحسب؛ أي ((يهبُ لمن يشاء إناثاً لا ذكور معهن، ويهبُ لمن يشاء ذكوراً لا إناث معهم))[٣]؛ وتارةً ثالثة يهبُ الذكور والإناث مزاوجة، ويبدو أنَّ البيضاويَّ قد استشعرَ أنَّ المراد من التزويج هو معنى خلق الذرية على هيأة

---

(١) سورة الشورى :٤٩- ٥٠.

(٢) الشوكاني: فتح القدير: ٤/ ٧٧٥.

(٣) المصدر نفسه: ٤/ ٧٧٤، وينظر: البغوي: معالم التنزيل: ١/ ٢٠٠.

الأزواج اثنين اثنين؛ ولهذا قال ما نصُّهُ: إنَّ قوله تعالى ﴿أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَاناً وَإِنَاثاً وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيماً﴾ بدل من ((يخلق)) بدل البعض، والمعنى يجعل أحوال العباد في الأولاد مختلفة على مقتضى المشيئة فيهب لبعض إما صنفاً واحداً من ذكر أو أنثى أو الصنفين جميعاً ويعقم آخرين))[1].

وما يعضدُ مقولةَ نقدِ الإمامِ عليه السلام أيضاً هي خاتمةُ الآيةِ الكريمةِ وهي قولُهُ سبحانه ﴿وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيماً إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾؛ بهذا نستدلُّ على أنَّ محورَ الحديثِ في الآية إنما هو مُسلطٌ على منح الذرية؛ فقد يمنحُها اللهُ ذكوراً أو إناثاً أو ذكوراً وإناثاً معاً على حدٍّ سواء أو يجعلُ المرءَ عقيماً لا ذرية لديه، وهذا يدلُّ على مدى قدرته سبحانه وهيمنته على عباده مُطلقاً؛ من هنا فسَّرَ الإمامُ عليه السلام (يزوجهم) بالمعنى المعجمي لها هو المراد تحديداً في الآية الكريمة لا غير، يقولُ الرازيُّ: ((التزوج والتَّزاوُجُ والمُزَاوَجَةُ والازْدِواجُ بمعنى، والزَّوْجُ ضدُ الفردِ وكلُّ واحدٍ منهما يُسمَّى زوجاً أيضاً، يقال للاثنين هما زوجان وهما زوج، كما يُقالُ هما سيانِ وهما سواء))[2] ويرى ابنُ منظور أنَّ ((الأَصل في الزَّوْجِ الصِّنْفُ والنَّوْعُ من كلِّ شيءٍ، وكلُّ شيئينِ مقترنينِ شكلينِ كانا أَو نقيضينِ فهما زوجانِ، وكلُّ واحدٍ منهما زوجٌ))[3].

بهذا نستدلُّ على أنَّ نقدَ الإمامِ الهادي عليه السلام في توجيه دلالة فهم التزويج في الآية كان مبنياً على ثلاثة أسس لغوية هي (الأساس المعجمي للفظ التزويج في التداولي اللساني الأصل عند العرب، وتوظيف وحدة السياق المؤيدة للمعنى التي قدمه الإمام للسائل، وثالثها أنَّ هذا التوجيه المضموني

(١) البيضاوي: تفسير البيضاوي: ١/ ١٣٥، وينظر: الآلوسي: روح المعاني: ٢٥/ ٥٣.

(٢) الرازي: مختار الصحاح: ٢٨٠.

(٣) ابن منظور: لسان العرب: ٢/ ٢٩١.

مُستندٌ إلى كيفية الاستعمال القرآني نفسه؛ إذ ورد توظيف مفردة الأزواج بمعنى القرناء دون الدلالة على عقد الزواج في التعبير القرآني، وذلك في قوله تعالى ﴿احْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ﴾[1] فالمراد من لفظة (وأزواجهم) وقرناءهم من الذين اتبعوهم[2]، وقيل: ((أزواجهم قرناؤهم من الشياطين يُحْشَرُ كلُّ كافرٍ من شيطانه))[3] ولا يخرج كلا المعنيين من الدلالة على الاقتران، وهو ما أراده سبحانه من دلالة التزويج في الآية التي وجَّهها الإمامُ الهادي عليه السلام تحديداً.

بهذا نجد أنَّ الإمامَ الهادي عليه السلام قد صحَّحَ المسار الفِهمي المخطوء للآية الكريمة؛ إذ وظَّفَ القرائنَ الخطابيةَ في النصِّ فاثبتَ أنَّ المرادَ من دلالة (يزوجهم) ليس التزويج الشائع مفهوماً أي (العقد بين الذكر والأنثى)؛ بل المبتغى هو دلالة الاقتران أيْ يقرنُ لمن يشاء من عباده ذريةً زوجينِ زوجينِ ذكر وأنثى ذكر وأنثى وبهذا درأ الشبهةَ عن دلالةِ النصِّ بعد أنْ كان يحسبُ المتلقي أنَّ المرادَ هو غيرُ ما أثبتَهُ الإمامُ عليه السلام ألبتة.

---

(١) سورة الصافات: ٢٢.

(٢) ينظر: ابن منظور: لسان العرب:٢/ ٢٩١.

(٣) ينظر: الشوكاني: فتح القدير:٤/ ٥٥٥، والبغوي: معالم التنزيل: ١/ ٣٦٣.

المبحث السابع:
حل إشكال إقامة الحد على النصراني بعد إسلامه:

إذا كان الإسلامُ يجبُّ ما قبله كما يؤسِّسُ عقائدياً فإنَّ التساؤلَ الذي يمكنُ أنْ يردَ على هذا المورد هو أيمكنُ أنْ يدرأ الإسلامُ الحدَّ السماوي على مَنْ دخلَ الدينَ الإسلامي من النصارى بعد أنْ اقترفَ زلةً أو معصيةً ما، وللإجابة عن هذا الإشكال الفقهي ننظرُ إلى الرواية التي نُقِلَتْ عن محاورة الإمامِ أبي الحسن العسكري(عليه السلام) مع المتوكلِ حينما استفتاهُ الأخيرُ في رجل نصراني زنا بامرأة مُسلمة ثم أسلمَ بعد زلتِهِ، فهل يُعفى من الحدِّ الشرعي فينتفي عنه بداعي إسلامه؛ إذ روي ((عن جعفر بن رزق الله قال: قدم إلى المتوكل رجل نصراني فجرَ بامرأة مسلمة؛ فأرادَ أنْ يقيمَ عليه الحد؛ فأسلمَ، فقال: يحيى بن أكثم: قد هدم إيمانُهُ شركَهُ وفعلَهُ، وقال بعضُهُم: يضرب ثلاثة حدود، وقال بعضهم: يفعل به كذا وكذا، فأمرَ المتوكلُ بالكتابِ إلى أبي الحسن الثالث (عليه السلام) وسؤاله عن ذلك، فلما قرأ الكتاب، كَتَبَ: يُضرَبُ حتّى يموتَ؛ فأنكرَ يحيى بن أكثم وأنكرَ فقهاءُ العسكر ذلك، وقالوا: يا أميرَ المؤمنينَ؛ سَلْ عن هذا، فإنَّه شيءٌ لم ينطقْ به كتابٌ، ولم تجيء به سُنَّةٌ، فكتبَ إليه أنَّ فقهاءَ المسلمينَ قد أنكروا هذا، وقالوا: لم يجيء به سُنَّةٌ ولم ينطقْ به كتابٌ، فبيِّنْ لنا لم أوجبتَ عليه الضرب حتّى يموت؟ فكتب بسم الله الرحمن الرحيم ﴿فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا قالُوا آمَنَّا بِاللهِ وَحْدَهُ وَكَفَرْنا بِما كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ ﴿٨٤﴾ فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا سُنَّتَ اللهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبادِهِ وَخَسِرَ

هُنالِكَ الْكافِرُونَ﴾[١] قال: فأمرَ به المتوكلُ؛ فَضُرِبَ حتّى ماتَ))[٢].

عند النظر في فتوى الإمام نجده قد خالفَ كلَّ المنطوق الحكمي الذي أصدره الفقهاءُ باجتهاداتهم وأصرَّ على فتواه؛ ذلك بأنَّ الذين قدَّموا أحكامَهم لم تكن تلك الإصدارات الـحُكمية لديهم مبنية على أساس منطقي أو مُستند قرآني أو نص روائي، وعلى الرغم من انتفاء الدليل لاجتهادهم الـحُكمي فإنَّهم أصرُّوا على المتوكل بأنَّ هذه الفتوى الصادرة من العسكري لا ملجأ لها من الصحة وهي عارية عن الحقيقة الفقهية تماماً؛ لعدم وجود مستند استدلالي على ذلك لا من الكتاب ولا من السنة باعتبار أنَّ هذين هما مَصدرا الفتوى الأصل في المنهج الفقهي الإسلامي، بيد أنَّ الإمامَ يستندُ إلى المصدر الأصل في التشريع وهو النص القرآني وذلك بتوظيفه نصاً قرآنياً سيق في مَدار قصَصي ومَنطق وعظي لبيان عاقبة الذين كفروا بالله وأساؤوا به الظن حتّى إذا جاءَ بأسُ الله عليهم آمنوا خوفاً لا قناعة لينجوا بسوء عملهم من عذاب الله حيث يقول سبحانه ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلاً مِنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ وَما كانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللهِ فَإِذا جاءَ أَمْرُ اللهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ وَخَسِرَ هُنالِكَ الْمُبْطِلُونَ ﴿٧٨﴾ اللهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَنْعامَ لِتَرْكَبُوا مِنْها وَمِنْها تَأْكُلُونَ ﴿٧٩﴾ وَلَكُمْ فِيها مَنافِعُ وَلِتَبْلُغُوا عَلَيْها حاجَةً فِي صُدُورِكُمْ وَعَلَيْها وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ ﴿٨٠﴾ وَيُرِيكُمْ آياتِهِ فَأَيَّ آياتِ اللهِ تُنْكِرُونَ ﴿٨١﴾ أَ فَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كانَ عاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كانُوا أَكْثَرَ مِنْهُمْ وَأَشَدَّ قُوَّةً وَآثاراً فِي الأَرْضِ فَما أَغْنى

---

(١) سورة غافر: ٨٤- ٨٥.

(٢) الكُليني: الكافي: ٧/ ٢٣٨- ٢٣٩.

عَنْهُمْ ما كانُوا يَكْسِبُونَ ﴿٨٢﴾ فَلَمَّا جاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّناتِ فَرِحُوا بِما عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحاقَ بِهِمْ ما كانُوا بِهِ يَسْتَهْزِؤُنَ ﴿٨٣﴾ فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا قالُوا آمَنَّا بِاللهِ وَحْدَهُ وَكَفَرْنا بِما كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ ﴿٨٤﴾ فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا سُنَّتَ اللهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبادِهِ وَخَسِرَ هُنالِكَ الْكافِرُونَ﴾[١]، غير أنَّ الإمامَ عليه السلام استطاعَ ببراعته القرائية العالية وحذاقته الفقهية السديدة أنْ ينتزعَ حكماً فقهياً من هذا السياق القَصَصي الإرشادي، ليؤسسَ لنا بأنَّ النصرانيَّ إذا ارتكبَ معصيةً توجبُ القتلَ ثم أسلمَ فإنَّ إسلامَهُ يعدُّ هروباً من العقوبة الشرعية التي يقتضيها الإسلامُ فرضاً عليه وقصاصاً، ومن ثمة فإنَّ حاله كحال من ذكروا في الآية الكريمة ﴿فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا قالُوا آمَنَّا بِاللهِ وَحْدَهُ وَكَفَرْنا بِما كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ ﴿٨٤﴾ فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا سُنَّتَ اللهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبادِهِ وَخَسِرَ هُنالِكَ الْكافِرُونَ﴾[٢] ذلك بأنَّ قياس الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد؛ من هنا حلَّ الإمامُ إشكال الحكم على مرتكب جريمة الزنا من النصارى بالقتل حتّى وإنْ أسلمَ، فهذا أشبه حالاً بإيمان فرعون حينما أدركه الموتُ حيث يقول سبحانه ﴿وَجاوَزْنا بِبَنِي إِسْرائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْياً وَعَدْواً حَتَّى إِذا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاَّ الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُوا إِسرائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴿٩٠﴾ آلآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾[٣]، فلم ينفعْ الإيمانُ بعد؛ إذ سبقَ السيفُ العذلَ والحال هذه.

وإذا ما عدنا إلى النصِّ الكريمِ الذي استندَ إليه الإمامُ لنقرأهُ بمنهج التحليل النصي فإنَّا سنقفُ فيه على جملة من الإشارات اللغوي التي تثبت

---

(١) سورة غافر: ٧٨- ٨٥.

(٢) غافر: ٨٤-٨٥

(٣) سورة يونس: ٩٠- ٩١.

ما أَسَّسهُ الإمامُ من حكم فقهي صحيح من هذه الآية الكريمة؛ ذلك بأنَّ (الإيمان بالله) كان يمثلُ جواب الشرط وهو مَبنٍ أصالة على فعل الشرط (رؤية البأس) حيث يقول سبحانه ﴿فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا قالُوا آمَنَّا بِاللهِ وَحْدَهُ وَكَفَرْنا بِما كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ﴾، فالإيمان بالله وحده لم يكن منطلقاً من تلقاء نفسه بوضعٍ طبيعي أي إنَّه لم يصدر طواعيةً من دون ضاغطٍ أو خوفٍ من شيءٍ ما؛ بل كان مرهوناً شرطاً بقوله (فلما رأوا بأسنا)؛ من هنا يتحققُ أنَّ الإيمانَ كان مَنفذاً للنجاة من البأس ولم يكن الإيمانُ من أجل الإيمانِ نفسِهِ حقيقةً؛ من هنا يتأسس أنَّ هذا الإيمانَ هو عبارة عن نفاق وزور فهو خدعةٌ تُطلَى للنجاة، وما يعزِّزُ هذا هي كثرةُ التوكيداتِ في مقولتهم التي يسعونَ بها لإقناع المتلقي بأنَّهم آمنوا فعلاً دون كذبٍ أو رياءٍ أو مواربةٍ؛ إذ استعملوا الحال التأسيسي (وحده) في قولهم (آمَنَّا بِالله وَحْدَهُ) وكان لهم أنْ يقولوا: ﴿فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا قالُوا آمَنَّا بِاللهِ﴾ فحسب من دون إضافة لفظة (وحده)؛ غير أنَّ رغبتَهم الشديدَ في إقناع الله سبحانه بهذا الإيمان هي التي دعتهم إلى استعمال الحال (وحده)؛ إذ جاء هذا القيد الدلالي من أجل ترسيخ فكرة وحدانية الله وعدم الشرك به البتة؛ لأنَّهم يعلمون أنَّ البأسَ إنما نزلَ بهم بداعي إشراكهم فلما قالوا (وحده) دلَّ ذلك على اعتزالهم الشرك ودخولهم في عبادة الواحد الأحد؛ فهذا يوثِّقُ لدى الله سبحانه - بظنِّهم وحسبانهم- أنَّهم قد آمنوا به فعلاً، ثم عضدوا فكرة وحدانية الله سبحانه بقولهم: ﴿وَكَفَرْنا بِما كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ﴾ ،ليدفعوا أيَّ شكٍّ لدى المتلقي بأنَّهم يمكن أنْ يعودوا إلى ما كانوا عليه من قبل، وبالتأمُّل في عبارتهم نجد أنَّها قد شملت جملة من المؤكدات الصياغية واللفظية اللاتي تُسهمُ في عملية تزويد المتلقي بالرضى الكامل والتَّسليم اليقيني بأنَّهم نقضوا عهد الكفر وولوجوا إلى نطاق الإيمان الصادق، وكان من تلك المؤكدات

تعبيرهم بالضمير الجمعي المتصل بالفعل (كفر)؛ إذ قالوا (كفرنا) مما يوحي بأنَّ اعترافَهم هذا وإيمانهم - الطاريء-إنما صدرَ من الجميع تسالماً دون استثناء فكأنَّهم مجمعونَ على الإيمان بالله دون سواه؛ فلعلَّ سمة الجمع هذه تشفع لهم عند الله فيدفع عنهم العذاب ويرفع عنهم البأس رحمةً منه وغفراناً، يُزادُ على هذا استعمالهم للموصول (ما) في قولهم (بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ) مما يدلُّ على أنَّ كفرَهم قد وقعَ على كلِّ الشركاءِ - لله تعالى- الذين كانوا يعبدونهم؛ لأنَّ (ما) الموصولة تفيدُ دلالة العموم الشمولي الذي يستغرقُ كلَّ شريكٍ عبدوه، فضلاً عن أنَّهم آثروا استعمال (ما) الموصولة دون غيرها من أسماء الموصولات، ويبدو أنَّ العلة في ذلك هي أنَّهم يعترفون بأنَّ الشركاءَ كلَّهم لا يعقلون شيئاً ولا يفهمون؛ لأنَّ (ما) تستعمل في الخطاب العربي للدلالة على غير العاقل فَفُهِمَ-من هنا-أنَّ الشركاء هم غير عاقلين ومن ثمَّ لا يستحقون العبادة مُطلقاً؛ من هنا نجد جملة من الموثِّقات الخطابية والمعضدات الكلامية اللاتي تعمل على إرضاء المتلقي (الله سبحانه) لإنقاذهم مما هم فيه من موقف لا يحسدون عليه البتة، غير أنَّ هذا لا ينفع مُطلقاً لأنَّ إيمانهم جاء على سبيل النجاة لا على سبيل القناعة واليقين الصادقِين، وذلك بدليل قوله تعالى ﴿فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا سُنَّتَ اللهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبادِهِ وَخَسِرَ هُنالِكَ الْكافِرُون﴾[1] حيث نلحظ أنَّه سبحانه قد استعمل أسلوب نفي الكون المطلق في قوله ﴿فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمانُهُمْ﴾ للدلالة على أنَّ هذا الإيمان لا ينفعهم مُطلقاً في أيِّ وقتٍ وزمانٍ ليقطعَ الشكَّ باليقينِ ويحسمَ الأمرَ نهائياً؛ ذلك بأنَّ هذا التركيب - الكون المنفي- يُعدُّ واحداً من أدوات الإطلاق، فإذا قلتَ على سبيل التوضيح (ما كان ينفع)، فإنَّ النفي هنا يكون مُطلقاً يشملُ جميعَ

(١) غافر: ٨٥

الأكوانِ؛ أي إنَّه غيرُ نافعٍ في كلِّ الأزمةِ جميعاً؛ لأنَّ أداةَ النفي (ما) مُسلَّطةٌ على الكون وليس على الفعل نفسه، فقولنا: ((كان لا يفعل: أنَّ النفي في هذا التعبير مُسلَّط على (يفعل) وليس على الكون بخلاف ((ما كان يفعل))))[1] ونلحظ بدقة النظر أنَّ هناك فارقاً بين التعبيرين فإنَّ عبارة ((((كان لا يفعل)) تُثبِتْ له عدم الفعل وفي ((ما كان يفعل)) لا تُثبِتْ له الفعل، وهذا كما تقول: (ثَبَتَ أنَّه لا يفعل) و(ما ثَبَتَ يفعل) ففي نفي العبارة الأولى ثَبَتَ له عدم الفعل وفي الثانية تنفي ثبات الفعل))[2] ألبتة، فنرى أنَّ نفي ثبات الفعل أصلاً أبلغ من نفي الفعل نفسه، فإذا قال تعالى: ﴿فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمانُهُمْ﴾، فالنفي فيه مُطلقٌ لإثبات الفعل أساساً، وإذا: قال القائل: (كان لا يَنْفَعُهُمْ إِيمانُهُمْ)، فالنفي فيه مُسلَّط على الفعل (ينفعهم)، وليس النفي فيه لإثبات الفعل، ففي الماضي: كان لا ينفعهم، لكنَّه قد ينفعهم الآن[3]، وبصياغة التركيب على الكون المنفي (لم يك يفعل) انحسمَ الأمرُ في بيان عدم منفعة إيمانهم البتة والحال هذه؛ لأنَّ عدم النفع هنا مُنفٍ نفياً مُطلقاً لا رجعة فيه، ويبدو أنَّ الإمامَ العسكريَّ قد أسَّسَ حكمه الفقهي على إيمانه الكامل بدلالة النفي المطلق لعدم إيمانهم في النص الكريم؛ فلما كان إيمانُهُم غيرَ نافعٍ مُطلقاً دلَّ ذلك على أنَّ الحكمَ الشرعيَ في عقوبة النصراني الزاني هو ساري المفعول كما قرَّرَ الإمامُ ذلك؛ حتى وإنْ آمنَ النصرانيُّ بعد ذلك حيث لا ينفعُهُ إيمانُهُ لعدم ثبات إيمانه أبداً.

---

(١) فاضل صالح السامرائي: معاني النحو: ١/ ٢٣٨.

(٢) المصدر نفسه: ١/ ٢٣٨.

(٣) ينظر: سيروان عبد الزهرة الجنابي: الإطلاق والتقييد في التعبير القرآني – قراءة في المفهوم والدلالة: ٩٤.



الفصل الثالث



حل الإشكالات التفسيرية في نطاق الدلالة اللغوية

الفصل الثالث
حل الإشكالات التفسيرية في نطاق الدلالة اللغوية

إذا كانت جدليةُ العقلِ (الـمُستَثْمِر) والنصِّ القرآنيِّ (ميدان الاستثمار الدلالي) تتَّسمُ بسمة التَّواصل والديمومة بناءً على حاجة العقل واكتناز النص؛ إذ غالباً ما يلجأُ العقلُ الإنسانيُّ إلى الغوص في جوف التعبير المقدس لاستنباط حلٍّ لـمُشكِلٍ خارجي أو لاستلهام منطق سلوكي يُقوِّم منظومة الأداء التعاملي للإنسان سواء أكان مع خالقه أم مع نظيره الآخر أو مع نفسه ذاتاً، فإنَّه لابد-والحال هذه- من أنْ يتأمَّلَ في النصِّ السماويِّ ويطيلَ النظرَ حتّى يتسنّى له أنْ يقتنصَ المطلبَ الدلالي الذي يبتغيه؛ من هنا كانت الحاجةُ إلى تفسير النص والتَّعرفُ إلى معناه سمةً افتقاريةً لدى الإنسان وصفةً إثرائيةً لدى النص؛ لهذا يمكنُ أنْ يُقالَ بأنَّ النص هو الداعمُ للإنسان والـمُمَولُ له من أجل قيمومة الحياة وصولاً إلى منطق الأنموذج الأسمى الذي تبتغيه السماءُ من الإنسان، وعليه يعدُّ التفسير حاجة أصل يسعى العقلُ البشريُّ إلى تحقيقها من النص القرآني؛ غير أنَّ هذا (التحقيق) لا يكفي ما لم يشتملْ على عامل (التَّحقُّق) من النتاج الدلالي (التفسيري) الـمُستَنْبَط من النص؛ إذ ليست الغايةُ هي البحثَ عن المضمون الاكتنازي في التعبير المقدس فحسب بقدر ما تتكاملُ الغايةُ في التَّحقُّق من مدى صحة هذا المضمون ومدى مصداقية استنباطه من النص؛ فالغايةُ من التفسير ليست أدائيةً بقدر ما هي غائيةٌ تَحقُّقيةٌ؛ لأنَّ فهمَ ذلك النص منطقٌ أصلٌ لفهم الحياة الإنسانية نفسها؛ فإذا كان النتاجُ المضموني الـمُستَنْبَط من النص القرآني صحيحاً كان فهمُ الحياة وكيفيات التعامل فيها موافَّقاً لصحة المضمون الـمُستَنْبَط بالمحصلة

والحال هذه؛ من هنا احتيج إلى عامل التَّحقُّق من النتاج الـمُسْتَخْرَج من النص بالضرورة والإلزام بحكم الغاية المنشودة منه.

إذ ليس كلُّ نتاجٍ تفسيريٍّ مُستَخرَجٍ من آية ما يُمكن أنْ ينظرَ إليه على أنَّه نتاجٌ دلاليٌّ صحيحٌ أو محصلةٌ مضمونيةٌ راجحةٌ لتلك الآية موضع الأداء التفسيري؛ ذلك بأنَّ العقل التفسيري قد يخرج عن نطاق الدلالة المطلوبة من النص أو التي يريدُ النصُّ إبلاغَهُ إلى المتلقي فينتج ذلك العقلُ دلالةً تباينُ المرادَ من النصِّ على وجهِ الفعليةِ؛ ولهذا احتاجت طبيعة هذه النتيجة التفسيرية وكيفية الوصول إليها إلى تقويم ومعالجة تحقُّقية لدلالة النص؛ وهذا ما يمكن أنْ نطلقَ عليه بـ (النقد التفسيري) أو حيثية (التوجيه التفسيري) أو (حل الإشكال التفسيري)؛ من هنا وجَبَ التَّحقُّق من النتاج الدلالي للآية لا الاكتفاء بمجرد تفسيرها ومنحها معنى فحسب؛ وتأسيساً على تحقيق هذا الاتجاه كانت للائمة عليهم السلام إسهاماتٌ توجيهيةٌ في نطاق منطق النقد التفسيري والتسديد الدلالي للنص القرآني مضموناً وكانت تلكَ المسارات التسديدية للبيان النصي غايةً في الروعة الاستنباطية والإحكام الدلالي الـمُسْتَخْرَج؛ وحقَّ لهم ذلك تأسيساً على قوله تعالى ﴿فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾[1]، فلما كان الإئمةُ مِنَ الذين خصَّهم الله سبحانه بالتَّكليف السماوي لتفسير كتابه المعجز وَجَبَ -والحال هذه- أنْ يوجِّهوا المنطق التفسيري للنص وجهته الحقَّة ويصحِّح المسار الدلالي غير السديد إلى منحاه السديد والأرجح على وجه الإطلاق.

وبهذا تعدُّ مهمة الإمام عليه السلام ليس إبانة النص المعجز فحسب؛ بل تقتضي مهمته بالملازمة تقويم ما فهمه الناس من دلالة غير قويمة لذلك النص؛ ذلك

(١) سورة النحل:٤٣.

بأنَّ هذا التقويم يعدُّ جزءاً من إيصال المتلقي إلى غاية التفسير المنشودة وهي الدلالة الصحيحة؛ لأنَّه يوقف المتلقي (الساعي وراء فهم دلالة النص) أو الـمُفسِّر (المتصدي لإبانة معنى النص) على الدلالة الأمثل للنص صراحةً.

وتأسيساً عليه ستجري عملية رصد التوجيهات التفسيرية التي أدلى بها الإئمةُ ﷺ في نطاق حل الإشكال التَّفسيري في ميدان تحديد الدلالة اللغوية الأصح للنصوص القرآنية، مع لِحاظ المنطلقات التي اعتمدوها في توجيهاته هذه؛ ذلك بأنَّ التقويم الدلالي أو ما يمكن أنْ يُسمى بـ (تنقية الدلالة اللغوية النص) له حاجة إلى مجموعة من الضوابط والأسس التي يقوم عليها حتّى يتوصل الإمام إلى الدلالة النقية والمعنى الـمُصَّفى الذي ينسجم مع المراد الإلهي من الآية الكريمة؛ فلا دلالة راجحة أو مضمون أمثل يمكن أنْ يُقال به ما لم يعتمد على منطق سديد ورصين يقنع المتلقي بأنَّه الأمثل وسيلةً والأوْلى نتاجاً ومحصلةً.

المبحث الأول:
حل الإشكال في دلالة لفظة (اليوم) في آية إكمال الدين:

إذا كان الرسولُ الأعظمُ صلى الله عليه وآله قد انتحى هذا المنهجَ القرائيَّ للنصِّ القرآنيِّ دلالياً فإنَّ أميرَ المؤمنين قد عمدَ إلى نهج هذا المنحى من النقد التفسيري للنصِّ القرآنيِّ نفسِهِ، ومن جنس ذلك النقد الدلالي لفهم بعض النصوص القرآنية تفسيره للفظة (اليوم) من قوله تعالى ﴿الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِيناً﴾[1] فلفظة (اليوم) في بداية النص الكريم تمثلُ موضعَ خلافٍ واختلافٍ بين علماءِ التفسير القرآني؛ إذ تباينت زوايا النظر في تحديد هذا اليوم وتعددت الآراء فيه ومنها أنَّه يوم نزول الآية، أو يوم بعثة الرسول محمد صلى الله عليه وآله، أو أنَّ المرادَ بـ (اليوم) هو يوم فتح مكة، وقيل اليوم الذي نزلة فيه سورة براءة، وقيل هو يوم عرفة من حجة الوداع[2] على حين أنَّ من مُفسِّري النصِّ مَنْ أطلقَ المعنى في لفظة (اليوم) من دون تحديدها في يوم بعينه حتّى يخرجَ من نطاق الإشكال في تشخيص يوم بعينه دون آخر ومن هؤلاء الزمخشري؛ إذ يقول: ((لم يرد به يوماً بعينه وإنما أراد به الزمان الحاضر وما يتصلُ به ويدانيه من الأزمنة الماضية والآتية، كقولك: كنتَ بالأمسِ شاباً وأنت اليومَ أشيبُ، فلا تريدُ بالأمس اليوم الذي قبل يومك

(١) سورة المائدة: ٣.

(٢) ينظر: الرازي: التفسير الكبير :١١/ ١٠٨- ١٠٧،
والقرطبي: تفسير القرطبي:٦/ ٦٠- ٦٣، والطباطبائي: الميزان:٥/ ١٦٨- ١٧٣.

ولا باليوم يومك))[١] غير أنَّ مقولة الزمخشري هذه وإنْ كانتْ تقفُ على أرضٍ محايدةٍ دون الانضمام إلى رأي يُرجِّحُ يوماً بعينه فإنَّها لا تصمدُ طويلاً إذا ما عُرِضَت على مقولة الإمام علي(عليه السلام) وهو في صدد تفسيره لدلالة (يوم إكمال الدين) في الآية الكريمة؛ إذ يُنْقَلُ عن الصادق جعفر بن محمد(عليه السلام) أنَّه قال: أمير المؤمنين(عليه السلام): ((إنَّ بُولايتي أكملَ اللهُ لهذه الأمة دينَهم، وأتمَّ عليهم النعمةَ ورضي إسلامهم؛ إذ يقولُ سبحانه يوم الولاية لمحمد (صلى الله عليه وآله)، يا محمد أخبِرهُم إنِّي أكملتُ لهم دينَهم ورضيتُ الإسلامَ لهم ديناً وأتممتُ عليهم نعمتي، كلُّ ذلكَ مِنْ مَنِّ الله تعالى مَنَّ به عليَّ، فلهُ الحمدُ))[٢]؛ بهذا نجد أنَّ الإمامَ قد وجَّه دلالة (اليوم) في الآية الكريمة غير الوجهة التفسيرية التي قال بها بعضُ علماءِ التفسيرِ؛ وبهذا تكون مقولة الإمام(عليه السلام) ناقدةً لمقولاتهم التفسيرية أجمع؛ لأنَّ المرادَ بيومِ إكمالِ الدينِ وتمامِ النعمة هو يومُ ولايةِ علي بن أبي طالب خليفةً للمسلمين بعد الرسول الأكرم.

والظاهرُ أنَّ مُرتكزات القاعدة النحوية تُعينُ على ترجيح مقولة الإمام دون غيرها من المقولات البيانية لمضمون (اليوم) في الآية؛ ذلك بأنَّ (الـ) في قوله (اليوم) تقتضي التعريف التَّخَصيصي العَهدي فالمراد بذلك اليوم يوم مُعينٌ، وإذا لم يرد سبحانه يوماً مُخَصَّصاً لجازَ أنْ نقولَ إنَّ هذا اليوم ينطبق على جميع الزمان بما في ذلك الزمان الذي سبق نزول الرسالة (النص القرآني) وهذا محال عقلاً وزمناً، فضلاً عن أنَّ قوله ﴿يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن دِينِكُمْ فَلاَ تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ﴾[٣] يدل دلالة قطعية على أنَّ هذا اليومَ هو يومُ زمني

---

(١) الزمخشري: الكشاف: ١/ ٦٣٩.

(٢) الطوسي: أمالي الطوسي: ٢٠٥، وعلي عاشور: تفسير القرآن الكريم برواية الإمام علي(عليه السلام): ١٠٧.

(٣) المائدة:٣

محدد وإلا لم ييأس الكافرون إلا بعد أنْ أثبتَ الرسولُ صلى الله عليه وآله ركائزَ الإسلامِ ووثَّقها بولاية الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام ولهذا تُعَدُّ أرجح التوجيهات التفسيرية في تحديد لفظة (اليوم) في الآية هو أنَّه يوم غدير خم في الثامن عشر من ذي الحجة؛ حيث بويع الإمام علي عليه السلام ولياً للمسلمين كافة ويسند ذلك تمامية النص؛ إذ يقول سبحانه ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً﴾[1] فيوم يأس الكافرين هو ذات اليوم الذي اكتملَ فيه الدينُ وتمتْ فيه النعمةُ التي هي ولاية أمير المؤمنين عليه السلام[2]، فكأنَّ هذا ذكر اليوم في هذا النص مُبيناً لإبهام لفظة (اليوم) في النص الذي يأس فيه الكافرون، فالله سبحانه أجمل لفظة (اليوم) في باديء الأمر ولم يصفه إلا بقوله إنَّه يوم يأس فيه الكافرون من الدين الإسلامي ثم فصَّلَ القول في إيضاح هذا اليوم بقوله ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾، وتعضدُ هذا مقولة الطباطبائي؛ إذ يقول: ((إنَّ هاتين الجملتين أعني قوله: ﴿الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ﴾، وقوله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾متقاربتان مضموناً، مرتبطتان مفهوماً بلا ريب، لظهور ما بين يأس الكفار من دين المسلمين و بين إكمال دين المسلمين من الارتباط القريب، وقبول المضمونين لأنْ يمتزجا فيتركبا مضموناً واحداً مرتبط الأجزاء، مُتصل الأطراف بعضها ببعض، مضافاً إلى ما بين الجملتين من الاتحاد في السياق))[3]

من هنا كانت الولاية هي منطق إكمال الدين وهي المنطلق الأصل لماهية

---

(١) المائدة:٣

(٢) ينظر: الشيرازي: الامثل:٣/ ٥٩٠- ٥٩٣، والفيض الكاشاني: الصافي:٢/ ١٠.

(٣) الطباطبائي: الميزان:٥/ ١٦٨.

نعمة الله تعالى التي أتمَّ بها غاية الدين؛ لأنَّ وجود الإمام يُغني الناسَ بعدم احتياجهم في دينهم إلى شيء آخر غير الإمام لأنَّه صنو القرآن وثقله الأمثل؛ إذ يقول: ((فما نزلت على رسول الله ﷺ آيةٌ من القرآن إلا أقرأنيها وأملاها عليَّ فكتبتُها بخطي، وعَلَمَني تأويلَها وتفسيرَها، وناسخَها ومنسوخَها، ومحكمَها ومتشابهَها، وخاصَّها وعامَّها، ودعا الله لي أن يؤتيني فهمَها وحفظَها، فما نَسيتُ آيةً من كتاب الله، ولا علماً أملاه عليَّ وكتبتُه منذُ دعا الله لي بما دعا، وما ترك شيئاً علَّمَه اللهُ من حلال ولا حرام ولا أمر ولا نهي كان أو يكون، ولا كتاب مُنزَّل على أحدٍ قبله في أمر بطاعة أو نهي عن معصية إلا علمنيه وحفظتُهُ فلم أنسَ حرفاً واحداً))[١]، فكان بهذا نعمة الله على الأرض؛ فضلاً عن أنَّ المُتبعَ له واللاحقَ به منهجاً وعملاً يعدُّ مُتمِّاً لدينه بامتلاكه الغاية منه يقيناً مكملاً له بأداء الفروض دون معرفة الحق أو الغاية منها أيْ يُعدُّ المرء بالولاية والسير على منهجها مُحققاً لغايةٍ دينيةٍ ومُنجزاً لكلِّ نواحي كتابه السماوي أيماناً وتأدية[٢].

بهذا نجدُ أنَّ الإمامَ عليه السلام اعتمدَ منطلقَ المنظومةِ اللغويةِ في استنباط دلالة (اليوم) في الآية الكريمة؛ إذ لم يُحِيل دلالة (الـ) في لفظة (اليوم) إلى العموم؛ بل أحالَها على يوم بعينه فكانت دلالة عهدية مخصوصة بأمر مُعين؛ ثم أجرى هذا التأسيس الدلالي على واقع السُّنة المُوثَّقة لهذا اليوم فاستثمر المنهج الأثري في التفسير عن طريق كلامه عن مبايعة يوم الغدير، ففهم بهذا أنَّ المراد من اليوم في الآية الكريمة هو ذاك اليوم تحديداً؛ وعليه تترتبُ جملةٌ

---

(١) الصدوق: الخصال: ٢٥٧.

(٢) ينظر: سيروان عبد الزهرة الجنابي: مجموعة محاضرات علمية بعنوان (تحليل سورة المائدة) أُلقِيَتْ على طلبة كلية الآداب من المرحلة الرابعة منذ عام ٢٠٠٥م، وهي مطبوعة غير منشورة، و ينظر: احمد حسن: النقد التفسيري عند السيد محمد محمد صادق الصدر في من المنان: ٤٤.

من المقومات والأداءات بدلالة تتمة النص بعد لفظة اليوم ﴿أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً﴾.

وتأسيساً عليه فإنَّ أيَّ تفسيرٍ للفظة (اليوم) في الآية يباينُ هذا التفسيرَ فإنَّه يعدُّ خارجاً عن معنى (اليوم) في الآية؛ ولهذا استحقَ أنْ يُقوَّمَ بمقولة الإمام(عليه السلام) واستدلالاته حتّى وإنْ تأخَّر فهم النص تفسيراً عن مقولة الإمام نقداً وتقويماً، فهذا يعدُّ من باب النقد الرُّجوعي أو النقد بالـمُتَقَدِّم على الرأي التفسيري الـمُتأخِّر زمناً.

ذلك بأنَّ النقد قد يرد على الوجهة التفسيرية بعد ظهورها تباعاً ولحوقاً وهو الشائعُ في هذا النطاق الأدائي، وقد يحدثُ أنْ يردَ التوجيهُ التفسيريُّ بعد المقولة التفسيرية الأصح أو الأصوب من دون أنْ يلتفتَ هذا الـمُفسِّرُ الـمُتأخِّر إلى المقولة المتقدمة (الأصوب) فتعدّ المقولة الأصوب - والحال هذه- ناقدةً لهذا الرأي وإنْ تأخَّرَ؛ وذلك بفعل قوة المضمون في تلك المقولة ورجاحة التوجيه فيها ومتانة الدليل بها واستناداً إلى ضعف النظر في الرأي الجديد وعدم تنبُّهه إلى السابق عليه تحقيقاً وتحققاً.

المبحث الثاني:
حل الإشكال في دلالة لفظتي (الظلمات والنور):

لقد وقعَ الاختلافُ بين علماءِ التفسيرِ في تحديدِ دلالةِ لفظتي (الظلمات والنور) من قوله تعالى ﴿الْحَمْدُ للهِ الذِى خَلَقَ السَّماواتِ وَالأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُماتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾[١]؛ إذ مالَ اغلبُ مُفسِّري النص القرآني إلى أنَّ المراد من دلالة (الظلمات والنور) هو عتمة الليل وضوء النهار؛ يقول الشوكاني ما نصُّهُ: ((واختلفَ أهلُ العلمِ في المعنى المراد بالظلمات والنور، فقال جمهورُ الـمُفسِّرين: المراد بالظلمات سواد الليل، وبالنور ضياء النهار))[٢] ثم يُعَقِّبُ الشوكانيُّ نفسُهُ قائلاً: ((وقال الحسن: الكفر والإيمان، قال ابنُ عطية: وهذا خروجٌ عن الظاهر))[٣]؛ والحملُ على الظاهر أوْلى؛ لأنَّ القول بغير هذا يُعلَّلُ بـ ((أنَّه إخراجُ لفظٍ بيِّنٍ في اللغةِ عن ظاهره الحقيقي إلى باطن لغير ضرورة))[٤] تستدعي ذلك الإخراج البتة.

عند التأمُّل في مقولة الـمُفسِّرين واعتراضِ ابن عطية على توجيه الإمام لمضمون لفظتي (الظلمات والنور) نجدُ أنَّ الذين قالوا بأنَّها تعني عتمة الليل وضوء النهر بنوا مقالتَهم هذه على أساس ظاهر اللفظ؛ إذ نظروا إلى بداية

---

(١) سورة الأنعام:١.

(٢) الشوكاني: فتح القدير: ٢/ ١٤٠، وينظر:الطبرسي: مجمع البيان: ٤/ ٧، وابن الجوزي: زاد المسير: ٣/ ٢، والثعالبي: تفسير الثعالبي: ١/ ٥٠٤.

(٣) الشوكاني: فتح القدير: ٢/ ١٤٠، وينظر: البغوي: معالم التنزيل:١/ ١٢٥، وابن الجوزي: زاد المسير:٣/ ٢

(٤) الثعالبي: تفسير الثعالبي:٢/ ٥٠٤.

النص وهي قوله تعالى ﴿الْحَمْدُ للهِ الَّذِى خَلَقَ السَّماواتِ وَالأَرْضَ﴾[١] فأدركوا أنَّ خلق السماوات وخلق الأرض لا بدَّ له من رابط بالليل والنهار، فاستنتجوا أنَّ هذا الرابطَ هو رابطُ الأعراضِ بالجواهر أو رابط الأصل بلوازمه؛ فكأنَّه ((ذكر سبحانه خلق الجواهر بقوله: ﴿خَلَقَ السَّماواتِ وَالأَرْضَ﴾ ثم ذكر خلق الأعراض بقوله: ﴿وَجَعَلَ الظُّلُماتِ وَالنُّورَ﴾؛ لأنَّ الجواهرَ لا تستغني عن الأعراض))[٢]، والظاهرُ أنَّ مِنَ الـمُفسِّرين من شدَّدَ على وجوب قبول دلالة ظلمة الليل وضوء النهار ومن جنس أولئك الواقدي؛ إذ يقول: ((كلُّ ما في القرآن من الظلمات والنور فالمراد منه الكفر والإيمان غير التي في سورة الأنعام ﴿وَجَعَلَ الظُّلُماتِ وَالنُّورَ﴾ فالمراد منه الليل والنهار))[٣].

غير أنَّ إعادةَ النظرِ في النصِّ الكريمِ وطولَ التأمُّلِ فيه يوصلُنا إلى القول بأنَّ الدلالةَ التي قال بها الإمامُ الحسنُ عليه السلام وهي أنَّ (الظلمات والنور) هما الكفر والإيمان أَوْلى بالقبول من غيرها؛ وذلك لجملة من الداعي والأسباب وهي أنَّ الآية الكريمة تبدأُ بالحمد لله سبحانه بقوله تعالى ﴿الْحَمْدُ للهِ﴾ ثم يُعللُ سبحانه داعي هذا الحمد[٤]؛ بقوله واصفاً ﴿الَّذِى خَلَقَ السَّماواتِ وَالأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُماتِ وَالنُّورَ﴾ فذكرَ خلقَ السماواتِ وجاءَ به جمعاً ثم ذكرَ خلقَ الأرضِ لبيان مدايات قدرته سبحانه وبأنَّه مالكُ كلِّ شيءٍ؛ لذا وَجَبَ حمدُهُ وعبادتُهُ وحدَهُ لا شريكَ له؛ ثم ذكرَ جعلَ الظلماتِ والنورِ، فأرادَ بهما

---

(١) الأنعام:١

(٢) الشوكاني: فتح القدير: ٢/ ٤٠.

(٣) البغوي: معالم التنزيل: ١/ ٣١٥، وينظر: الزركشي: البرهان في علوم القرآن: ١/ ١١١.

(٤) ينظر: ابو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم: ٣/ ١٠٤، والآلوسي: روح المعاني: ٧/ ٨١.

أنَّه جَعلَ الكفرَ والإيمانَ في النفس البشرية فمن أرادَ الهدايةَ فليهتدِ ومن أرادَ الضلالةَ فعلى نفسه؛ ودليل ذلك أنَّ ثمة سنداً نصياً في التعبير القرآني نفسه قد كشفَ المرادَ من النور والظلمات وجاءَ على وفق الترتيب في الآية الكريمة نفسه فأوضحَ بأنَّ المراد هو الكفر والإيمان؛ وهو قوله تعالى من سورة الشمس ﴿وَالسَّماءِ وَما بَناها ۝٥ وَالأَرْضِ وَما طَحاها ۝٦ وَنَفْسٍ وَما سَوّاها ۝٧ فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَتَقْواها ۝٨ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكّاها ۝٩ وَقَدْ خابَ مَنْ دَسَّاها﴾[1] فنجد أنَّ الله تعالى قد ابتدأ بذكر السماء كما ابتدأ بذكر السماوات – في آية الأنعام موضع البحث– ثم أتمَّها بذكر الأرض كما هي الحال، ثم تحدثَ عن النفس وإلهامها الفجور الذي هو (الظلمات) ثم إلهامها التقوى الذي هو (النور)؛ فنلحظُ أنَّ الترتيبَ واحدٌ، وأنَّ البيانَ القرآنيَّ في سورة الشمس جاءَ مُتسلسلاً فأوضح أنَّ المبتغى من (الظلمات والنور) في آية الأنعام هو الكفرُ والإيمانُ، إذ ((سُمِّي الكفر ظلمةً لالتباس طريقه، وسُمِّي الإسلام نوراً لوضوح طريقه))[2]؛ والأظهر أنَّ القولَ بأنَّه سبحانه ألهمَ النفسَ البشريةَ الإيمان والكفر وأنزلَ إليها الدواعي إلى الإيمان وكشفَ لها الروادع عن الكفر هو أجلى في بيان قدرته تعالى واستحقاقه للحمد سبحانه؛ لأنَّه عزَّ اسمُهُ أنقذَ البشريةَ بأنْ بسطَ لها طريقَ الحقِّ وأزاحَ لها الظلمةَ عن طريق الغي؛ وعليها أنْ تختارَ بنفسها من حيث هي هي؛ لذا كان في بيانه الحق من الباطل بأنْ جعلَ الباطلَ بيِّناً والحقَّ بيِّناً هو ما يستحقُّ عليه الحمد فعلاً، وما يسندُ أنَّ المبتغى هو الكفر والإيمان أيضاً هو نهاية الآية الكريمة من سورة الإنعام أيضاً؛ إذ يقولُ سبحانه ((ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ)) فالمراد أنَّه على الرغم من

(١) سورة الشمس: ٥– ١٠.

(٢) البغوي: معالم التنزيل: ١/ ٣١٥.

وجود الدلائل على قدرة الله تعالى بخلقه السماوات والأرض وعلى الرغم من إلهامِهِ الإنسان الكفر والإيمان بإظهاره قرائن الإيمان ومآلات الكفر؛ إذ ((هذا يقتضي الإيمان به وصرف الثناء الحسن إليه لا الكفر به واتخاذ شريك له))[1]؛ فإنَّهم بلحاظ هذا كلِّه مازالوا يكفرون بالله سبحانه ويعدلون به غيره ذلك الذي لا يستطيع أنْ يخلقَ شيئاً البتة وليس له القدرة على التمييز ما بين الحق والباطل، فإذا كانت الأصنامُ المعبودةُ بهذا التوصيف فأنّى لها بالمحصلة أنْ تُميِّزَ للإنسان (الكافر) نفسِهِ الحقَّ من الباطلِ بسنِّها شريعةً إلهيةً له ونهجاً سماوياً حكيماً يسيرُ عليه، ما لَهم كيف يحكمون.

فضلاً عن أنَّ ثمة افتراقاً في استعمال الفعل المسنود إلى السماوات والأرض في الآية الكريمة والفعل المسنود إلى الظلمات والنور في الآية نفسها؛ إذ استعملَ سبحانه الفعل (خلق) مع السماوات والأرض، على حين استعمل الفعل (جعل) مع الظلمات والنور، ويبدو أنَّ علة ذلك تمكنُ في أنَّ بينهما فرقاً فـ ((الفرق بين خلق وجعل الذي له مفعول واحد أنَّ الخلق فيه معنى التقدير، والجعل فيه معنى التضمين))[2] والتضمين يكون داخل النفس وما هو إلا الإلهام الذي صاغه سبحانه في قوله ﴿وَنَفْسٍ وَما سَوَّاها ۝٧ فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَتَقْواها﴾؛ ولهذا لم يقلْ سبحانه: (خلق الظلمات والنور)؛ لأنَّ الكفرَ والإيمانَ لا يُخلقان[3]؛ بل يتضمنان في النفس البشرية وعلى تلك النفس أنْ تتخيرَ الطريقَ الأمثل لها، وثمة دليلٌ لغويٌّ آخر على أنَّ الذي أدلى به الأمامُ

(١) الشوكاني: فتح القدير: ٢/ ١٤٠١.

(٢) البيضاوي: تفسير البيضاوي:١/ ٣٨٧.

(٣) ومن الغريب أنْ نجد الطوسي يقول بتساوي الدلالتين بين الفعلين (جَعَلَ) و(خَلَقَ)؛ إذ يرى بأنَّ معنى (جعل) هو معنى (خلق) نفسه؛ إذ يقول ما نصُّهُ: ((وجعل الظلمات والنور؛ أي خلقهما))، التبيان:٤/ ٧٥.

الحسنُ﵇ هو الأصدق في بيان دلالة (الظلمات والنور) وهو أنَّ لفظة (الظلمات) قد وردت جمعاً على حين أنَّ لفظة (النور) قد وردتْ مُفردةً، وداعي ذلك الجمع وهذا الإفراد يمكنُ في ((أنَّ بالظلمة الضلال وبالنور الهدى والهدى واحد والضلال متعدد))[١] الطرائق ومختلف السبل؛ لذا ((جمع الظلمات لتعدد فنون الضلال))[٢]، على حين أنَّ سبيل الإيمان واحد وهو توحيد الله تعالى والعمل على سُننه وضوابط السماء التي أنزلَها، ولو أراد سبحانه بـ (الظلمات والنور) معنى ظلمة الليل وضوء النهار لجاء بكليهما على الإفراد، ولقال: (وجعل الظلام والنور)؛ لأنَّ ظلامَ الليلِ واحدٌ ونورَ النهارِ واحدٌ مُطلقاً.

يزاد على هذا أنَّ كلَّ ما في النصِّ القرآني من نصوص ذُكِرتْ فيها (الظلمات والنور) إنما تدل على معنى الكفر والإيمان حيث يقول سبحانه ﴿هَلْ يَسْتَوِى الأَعْمى وَالبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِى الظُّلُماتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا للهِ شُرَكَاءَ﴾[٣] فسؤاله الإنكاري سبحانه عن استواء الأعمى والبصير لدليل واضح على أنَّ المراد من (الظلمات والنور) في الآية الكريمة هو الكفر والإيمان؛ لأنَّ الكافر أعمى والمؤمن بصير، ومن الجميل أنْ نجد أنَّ الآية الكريمة تنتهي بالمضمون نفسِهِ التي انتهت به الآيةُ في سورة النعام - موضع البحث- إذ قال سبحانه في آية الأنعام ﴿ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾وقال في هذه الآية ﴿أَمْ جَعَلُوا للهِ شُرَكَاءَ﴾، فالأمر بادٍ لكلِّ ذي نظرٍ.

---

(١) البيضاوي: تفسير البيضاوي:١/ ٣٨٧.

(٢) الآلوسي: روح المعاني: ٣/ ١٤، وينظر: أبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم: ١/ ٢٥٠.

(٣) سورة الرعد:١٦.

ومنه أيضاً قوله تعالى ﴿اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِياؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلى الظُّلُماتِ أُولئِكَ أَصْحابُ النَّارِ هُمْ فِيها خالِدُونَ﴾[1] فقوله تعالى ﴿يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ﴾ في نطاق الحديث عن ولاية الله سبحانه للمؤمنين لدليل قطعي على أنَّ المبتغى من الظلمات هو الكفر ومن النور الإيمان، وسندُ ذلك قوله تعالى مُتمِّماً الآية الكريمة ﴿وَالذِينَ كَفَرُوا أَوْلِياؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُماتِ﴾ فقدَّم سبحانه (الظلمات) على (النور) في حديثه عن المؤمنين؛ لأنَّ المحصلةَ النهائيةَ للمؤمنينِ هي النورُ (الإيمان)؛ لأنَّه سبحانه قد أنقذهم من (الظلمات) التي هي الكفر فانتهوا إلى الإيمان (النور) بالمآل الأخير؛ لذا وَجَبَ تقديمُ الظلمات (الكفر) لأنَّ الإخراجَ يكونُ منه إلى اليقينِ.

أما أنَّه سبحانه قد آخَّر الظلمات (الكفر) في حديثه عن الكافرين وقدَّمَ النور (الإيـمان)؛ فلأنَّ الكافرين حين انتهوا إلى محصلة الكفر كأنَّهم قد خرجوا من نطاق الإيمان (النور) إلى نطاق الكفر (الظلمات) بفعل عدم اعترافهم بالآيات والمعجزات والرُّسل الذين إرسالها الله تعالى إليهم؛ فكأنَّ وسائل بيان السماء إليهم هي الإيمان؛ لأنَّها تمثُلُ نورَ السماءِ إليهم وبعدم ركونهم إليها ويقينهم بها فكأنَّهم خرجوا من نطاقها الإيمان (النور) ودخلوا في نطاق الكفر (الظلمات)؛ فبقوا على ظلامهم على الرغم من مجيء النور إليهم فكانوا خارجين بهذا من النور إلى الظلمات؛ لذا قدَّم سبحانه النورَ؛ لأنَّه يمثل (الإيمان) الذي جاء إليهم ابتداءً، وأخَّر الظلمات التي هي (الكفر) والضلالة التي بقوا فيها بالمآل الأخير ثباتاً لعنادِهم وتجبرِهم على الحقِّ.

---

(١) سورة البقرة: ٢٥٧.

فدلالة الجعل في هذه الآيات وفي آية الأنعام إنما يدل على الإيجاد للشيء المعنوي المحسوس لا الملموس؛ يقول الراغبُ وهو في صدد حديثه عن دلالة الفعل (جعلَ): ((يجري مجرى أوجد فيتعدى إلى مفعول واحد نحو قوله عز وجل: ((وَجَعَلَ الظُّلُماتِ وَالنُّورَ))[١]، ((وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصارَ وَالأَفْئِدَةَ))[٢]))[٣]؛ بهذا نلحظُ أنَّ (الجعل) يغايرُ (الخلق) في الاستعمال القرآني، فالخلق للملموسات والجعل للمحسوسات، ولابدَّ هنا من الإشارة إلى أنَّ لفظة (الظلمات) لا تعني الدلالة على الكفر والضلالة باللزوم أينما وردت في سياقات النص القرآني؛ بل تدل على الكفر حينما تُقرَنُ بلفظة (النور) لأنَّه يكون - والحال هذه- ثمة مستندٌ مضموني ينصُّ على المقابلة الدلالية بينهما، على حين أنَّها ترد للدلالة على (الظلام) حينما تساق مُنفردةً وحدَها كقوله تعالى في شأن خلق الإنسان ﴿يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهاتِكُمْ خَلْقاً مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُماتٍ ثَلاثٍ ذلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾[٤] فالمراد بـ (الظلمات الثلاث) البطن والرحم والمشيمة[٥]، ((وقيل: ظلمة الصلب والبطن والرحم))[٦]، فهذه الظلمات تدل على معنى الظلمة هنا لا الضلالة، ومنه أيضاً قوله تعالى وهو يصفُ حالَ النبي يونس عليه السلام حينما ابتلعه الحوتُ حيث يقول سبحانه ﴿وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغاضِباً فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنادى فِي الظُّلُماتِ أَنْ لا إِلهَ إِلاَّ أَنْتَ سُبْحانَكَ

---

(١) سورة الأنعام: ١.

(٢) سورة النحل: ٧٨.

(٣) الراغب: مفردات غريب القرآن: ٩٤.

(٤) سورة الزمر: ٦.

(٥) ينظر: الشوكاني: فتح القدير: ٤/ ٦٣٩، والآلوسي: روح المعاني: ٢٣/ ٢٤١.

(٦) الآلوسي: روح المعاني: ٢٣/ ٢٤١، وينظر: النَّسفي: تفسير النَّسفي: ٤/ ٤٨.

إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾[١]، فالمبتغى من لفظة (الظلمات) في هذه الآية الكريمة هو (الظلام) وإنْ جاءت على صيغة الجمع؛ ذلك بأنَّ الله سبحانه لم يرد بها - هنا- ظلام الليل وحده؛ بل ضمَّ إليه ظلامَ البحرِ وظلامَ بطنِ الحوتِ[٢]؛ ليُبينَ سبحانه مدى قدرته تعالى على إنقاذ النبي يونس ﵇ على الرغم من أنَّه كان في ظلمات ثلاث؛ وبهذا فإنَّ العقلَ يقرُّ ثباتاً بأنَّه ﵇ لا أملَ في إنقاذه ونجاته البتة؛ لأنَّ اليأسَ يتسربُ مُطلقاً إلى نفس المتلقي حينما يتصوَّر هذه الظلمات الثلاث والنبي يونس في جوفها فأنّى له أنْ يَخرُجَ منها؛ بيد أنَّه ﵇ كان من الـمُسبِّحينَ فنجَّاه اللهُ تعالى من تلك الظلمات بقدرته الالهية فاتَّضحَ بجمع مفردة (ظلمات) مديات تلك القدرة الرَّبانية التي تتجاوزُ تصُّورَ العقلِ ولا تُقيم وزناً للمنطق البتة، فضلاً عن أنَّ إنقاذَ يونس ﵇ من هذه الظلمات الثلاث مجتمعةً فيه دليلٌ جليٌّ على سعة رحمته سبحانه بعباده الـمُخلَصين إلى الحد الذي تجتازُ تلك الرحمةُ المستحيلَ -(الظلمات) بأسرها- في سبيل تحقيق رغبة السماء في نجاة البني يونس الذي لا أملَ بنجاته البتة؛ بهذا نجد أنَّ (الظلمات) في هذه الآية الكريمة لا تدل على الكفر؛ وبهذا يمكن القول بأنَّها لا تدل على مضمون الكفر إلا بملازمتها لمفردة (النور) أو مشتقاتها في سياق موحَّد[٣]؛ إذ تتضحُ دلالتُها من أجراء عملية التقابل بينهما.

---

(١) سورة الانبياء: ٧٨.

(٢) ينظر: الشوكاني: فتح القدير: ٣/ ٦٠١، والبغوي: معالم التنزيل: ١/ ٣٤٩، والنَّسفي: تفسير النَّسفي: ٣/ ٨٩.

(٣) ومن جنس ذلك على سبيل المصداق قوله تعالى: ((مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ ناراً فَلَمَّآ أَضاءَتْ ما حَوْلَهُ ذَهَبَ اللهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُماتٍ لا يُبْصِرُونَ)) سورة البقرة:١٧، حيث وردت لفظة (ظلمات) على صيغة الجمع وهي هنا تدل على الكفر، وذلك بمقابلتها بلفظة (أضاءت) التي هي إحدى مشتقات (النور) مضموناً وملازمةً أو بمقابلتها بلفظة (ناراً) في قوله (اسْتَوْقَدَ ناراً) والتي

←

بهذا نصلُ إلى قناعة تنصَّ على أنَّ ما ذهبَ إليه الإمامُ الحسنُ عليه السلام في البيان التفسيري لـ (الظلمات والنور) هو الأمثل في الاتباع وأنَّ ما أدعاه ابنُ عطية بأنَّ مقولة الإمام الحسن هي خروج عن الظاهر؛ يمكنُ القولُ فيها بأنَّ مقولةَ ابن عطية نفسَها هي خروجٌ عن ظاهر سياقاتِ النصِّ القرآنِي نفسِهِ.

أما مقولةُ الواقدي فلا أساسَ لها من الصحة البتة؛ لأنَّ سياقاتِ النصِّ القرآنيِّ مجمعةً قد أثبتَتْ أنَّ (الظلمات والنور) هي الكفر والإيمان؛ فلِمَ تندُّ هذه الآية الكريمة إلى معنى آخر غير ما اتفقتْ عليه السياقات التعبيرية في الخطاب القرآني؛ فضلاً عن أنَّ القرائن السياقية في آية الأنعام نفسها تثبتُ بما لا يقبلُ الشكُّ أنَّ ما أدلى به الإمـامُ الحسنُ هو الأوفق للآية الكريمة ومنطلقاتها الغائية مُطلقاً.

هي من مشتقات النور مُطلقاً؛ وتأسيساً على هذه المقابلة يمكنُ القولُ بأنَّ لفظة (ظلمات) في هذا الموضع إنما تدل على الكفر والضلالة وما يتبعُ ذلك من أثر، والظاهر أنَّ البيضاويَّ أدركَ هذه الدلالة؛ حين قالَ: ((وظلماتهم: ظلمة الكفر وظلمة النفاق وظلمة يوم القيامة، ((يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ))- سورة الحديد: ١٢، أو ظلمة الضلال وظلمة سخط الله وظلمة العقاب السرمدي))، تفسير البيضاوي: ١/ ١٨٦.

وقد وافق ابنُ عاشور ما ذهبَ إليه البيضاوي في بيانه لدلالة (ظلمات) في آية البقرة بأنَّها تدل على الكفر ولواحقه، وكَشَفَ ابنُ عاشور عن داعي جمعها أيضاً؛ إذ يقولُ: ((ويتعينُ في هذه الآية أنَّ جمع ((ظلمات)) أشيرَ به إلى أحوال من أحوال المنافقين كل حالة منها تصلحُ لأنْ تشبه بالظلمة وتلك هي: حالة الكفر وحالة الكذب وحالة الاستهزاء بالمؤمنين وما يتبع تلك الأحوال من آثار النفاق، وهذا التمثيل تمثيل لحال المنافقين في ترددهم بين مظاهر الإيمان وبواطن الكفر))، التحرير والتنوير: ١/ ١٨٣.

المبحث الثالث:
حل الإشكال في دلالة لفظة (نسكي):

إذا كان العقلُ التفسيريُّ يُدلي بدلوه في بيان المضمون الدلالي للنص القرآني؛ فإنَّه لا يسلم - والحال هذه- من عدم إصابة المطلب المعنوي الذي يريدُهُ النصُّ المعجزُ أحياناً؛ ذلك بأنَّ عملية استجلاء الدلالة من النص إنما هي عمليةٌ عقليةٌ؛ لذا لا ينأى ناتجُ هذه الممارسة العقلية على النص مِنْ أنْ ينأى عن الصواب أحياناً؛ بناءً على طبيعة ذلك العقل القابلة للخطأ؛ إذ قَدْ يُقدِّمُ معنىً لا يقترب من الدلالة السياقية العامة للآية الكريمة، ويبدو أنَّ هذا التَّصور قد وقع في البيان التفسيري للفظة (نسكي) من قوله تعالى ﴿قُلْ إِنَّ صَلاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَماتِي للهِ رَبِّ الْعالَمِينَ﴾[١]؛ إذ ذهبَ جمعٌ من الـمُفسِّرين إلى القول بأنَّ ((والنسك: جمع نسيكة وهي الذبيحة[٢]؛ كذا قال مجاهد والضحاك وسعيد بن جبير وغيرهم: أي ذبيحتي في الحج والعمرة))[٣]، ووافقهم على هذا كلٌّ من ابن عباس وقتادة وابن قتيبة[٤]، ونُقِلَ عن الزجاج قوله: ((النسك كل ما تقرب به إلى الله عز وجل إلا أنَّ الغالب عليه أمر الذبح))[٥]، فكأنَّ الله تعالى ابتدأ بذكر الصلاة ((والمراد بالصلاة جنسها

---

(١) سورة الأنعام: ١٦٢.

(٢) ينظر: النحاس: معاني القرآن: ٢/ ٥٢٥، و الطوسي: التبيان:٤/ ٣٣٥.

(٣) الشوكاني: فتح القدير: ٢/ ٢٦٩، وينظر: أبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم: ٣/ ٢٠٧، الثعالبي: تفسير الثعالبي: ٢/ ٥٣٥.

(٤) ابن الجوزي: زاد المسير: ٣/ ١٦١، وينظر: الطوسي: التبيان:٤/ ٣٣٥.

(٥) ابن الجوزي: زاد المسير: ٣/ ١٦١، وينظر: الطوسي: التبيان:٤/ ٣٣٥.

فيدخل فيه جميع أنواعها))[١] ثم انتقلَ إلى الحديث عن الذبيحة في الحج أو العمرة ثم المحيى والمات فهذا كلُّهُ نَسَبَهَ إلى الله تعالى خالصاً، فصلاتُهُ ﷺ وما يُقدِّمُهُ من ذبيحة في فريضة الحج وكلُّ ما يقومُ به في حياته وما يكونُ عليه عند موته من نقاء الإيمان وشدة الطاعة لله تعالى ويقينه بأنَّ مآله ومرجعه إليه سبحانه[٢]، وما يرجوه بعد مماته[٣]؛ كله إلى الله تعالى خالصاً ومُخلِصاً إليه تعالى لا شريك لهُ البتة[٤]، ولا يداخلُ الرسولَ في ذاك شيءٌ مُطلقاً فكلُّه لله سبحانه بكليته مُطلقاً.

نقولُ إنَّ هذا التوجيه الدلالي لسائر ما موجود في الآية الكريمة يبدو مقبولاً بكليته باستثناء القول بأنَّ دلالة (نسكي) في الآية هي ذبحيتي؛ ذلك بأنَّ القول بصحة اقتران الذبيحة بالصلاة في قوله ﴿قُلْ إِنَّ صَلاتِي وَنُسُكِي﴾ يتنافى مع سياق دلالة الحديث في الآية الكريمة؛ لأنَّ السياقَ فيها جارٍ باتجاه بيان إخلاص الرسولﷺ لله تعالى في عبادته كلها؛ من هنا يكونُ الركونُ إلى تفسير (نسكي) بهذا المعنى له من الغرابةِ بمكان ما يدعو إلى الاستغراب في حقيقة الأمر؛ إذ لِمَ ذكر الذبيحة مع الصلاة ولو أراد تعدد العبادات لذكر الحج، فقال: (قُلْ إِنَّ صَلاتِي وحجي) ليذكر الشعيرة بماهيتها الكلية لا بجزئيتها لتكون الحال أكثر بياناً في إخلاصه لله تعالى، فليس المورد هنا في سياق الحديث عن الدواب والهَدي حتّى نُجيزَ قولَ الـمُفسِّرينَ في أنَّ المراد من (نسكي) هو (ذبيحتي) حتّى يعلمَ المتلقي بأنَّها خالصةٌ إلى الله تعالى دون

---

(١) الشوكاني: فتح القدير: ٢/ ٢٦٩.

(٢) ينظر: أبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم: ٣/ ٢٠٧.

(٣) ينظر: ابن الجوزي: زاد المسير: ٣/ ١٦١.

(٤) ينظر: البغوي: معالم التنزيل: ١/ ٢١١، والبيضاوي: تفسير البيضاوي: ١/ ٤٧٢.

غيره، فأما أنَّه سبحانه قد ذكر الصلاة هنا فلأنَّها أساس الدين والركن الأمثل فيه فإنْ قُبِلَتْ قُبِلَ ما سواها وإنْ رُدَّتْ رُدَّ ما سواها، من هنا وَجَبَ أنْ يُذكرَ معها ما يناسبُها من دلالة، ونحسبُ أنَّ الموافق لها دلالةً هو تفسير الإمام الحسن عليه السلام الذي أبانَ بأنَّ المراد من النسك هنا هو الدين[1]، فهذا أوفق للمراد وأخلص إلى بيان إخلاصه صلى الله عليه وآله إلى الله تعالى دون غيره البتة؛ ذلك بأنَّ ذكرَ الصلاةِ أولاً لأنَّها أساس الدين ثم ذكر الدين ثانياً ليُبيِّنَ بأنَّ صلاتَهُ هي التي أوصلتُهُ إلى الإخلاص، وأنَّ إخلاصَهُ هو الذي أوصلَهُ إلى تمام الدين والإيمان بأصوله وأداء فرائضه واليقين بمآلاته وكل ما يجبُ الإيمانُ به، يقولُ قطبُ الدين الراوندي: ((إنما أضافَ الصلاة إلى أصل الواجبات من التوحيد والعدل؛ لأنَّ فيها التعظيم لله عند التكبير، وفيها تلاوة القرآن التي تدعو إلى كلِّ برٍّ، وفيها الركوع والسجود وهما غاية خضوع لله، وفيها التسبيح الذي هو تنزيه الله تعالى))[2]، فكانت الصلاةُ بذلك هي الأصلَ عموماً، فكأنَّ الرسولَ الأكرمَ صلى الله عليه وآله قد قدَّمَ العلة ابتداءً وهي الصلاة التي إذا ما استقامتْ استقامَ الدينُ كلُّهُ، ثم عَطَفَ النتيجةَ على العلة فقال: (ونسكي) أيْ وديني لأنَّ الدينَ يقومُ بالصلاةِ، أو أنَّه يمكنُ أنْ يُنظرَ إلى هذا النسق من العطف (قُلْ إِنَّ صَلاتِي وَنُسُكِي) على أنَّه من باب عطف العام على الخاص ليُبيِّنَ مدى أهمية ذلك الخاص في حيز ذلك العام، فالصلاةُ جزءٌ خاصٌ من الدينِ والدينُ هو عمومُ الإيمانِ بالله تعالى وأداء عباداته والقيام بمتطلبات اليقين به؛ لذا حينما أرادَ سبحانه أنْ يُبيِّنَ إخلاصَ الرسولِ الأعظمِ صلى الله عليه وآله قدَّم الصلاةَ أولاً على الدين ليكشفَ اللثامَ عن أنَّ المرادَ الأصلَ من الدينِ هي

---

(١) ينظر: الطوسي: التبيان: ٤/ ٣٣٥، والشوكاني: فتح القدير: ٢/ ٢٦٩.

(٢) قطب الدين الراوندي: فقه القرآن: ١/ ١١١.

الصلاةُ لأنَّها الأصلُ الأولُ الذي يستقيمُ به الدينُ، فلما شاء تأكيدها وبيان مدى قيمتها في نطاق تمامية الدين تكاملاً قدَّمها ابتداءً ثم تلاها بالدين تباعاً فاتَّضح المراد، والظاهر أنَّ القول بأنَّ (نسكي) تدل على معنى (الدين) أوفق لإخلاص الرسول لله تعالى وذلك لبيان مدى أهمية الصلاة في نطاق ذلك الدين من جهة ولاستظهار مدى أثرها في بيان الإخلاص إلى الله تعالى من جهة أخرى، فكلُّ هذا يتوجَّه به الرسولُ الكريمُ إلى الله تعالى على سبيل الإخلاص الكُّلي، وبيان داعي الإخلاص الكُّلي من الرسولَ ﷺ إلى الله تعالى هو استعماله (اللام) الاستحقاقية أي إنَّ صلاتي وديني وحياتي ومماتي كلَّها حقٌّ لله تعالى لا غير؛ ولهذا أنّا أوفى الناس بأداء هذا الحقِّ إليه، فلما كانت هذه حقوق الله تعالى فإنَّ الرسولَ يقرُّ صراحةً بأنَّه يؤيدُ حقَّ الله تعالى باعترافه بياناً بأنَّها لله تعالى وحده، فضلاً عن أنَّ (اللام) في قوله تعالى ﴿للهِ رَبِّ الْعالَمِينَ﴾ قد تدل على معنى انتهاء الغاية فهي بمعنى (إلى الله رَبِّ الْعالَمِينَ) وبهذا يتَّضحُ بأنَّ كلَّ ما يقومُ به الرسولُ ﷺ من صلاةٍ وتَديُّنٍ وحياةٍ خالصةٍ وموتٍ يقيني مآلُهُ إلى الله وحدَهُ؛ فكان بهذا اعترافٌ بخالقية الله تعالى من جهة وإقرار بأنَّ وجود الإنسان مرتبطٌ ارتباطاً وثيقاً بالله تعالى من جهة أخرى إلى الحدِّ الذي كلُّ ما يقومُ به الإنسانُ يجبُ أنْ يكونَ لله وحدَهُ سبحانه؛ من هنا ننتهي إلى الإخلاص إلى الله تعالى أيضاً، وذهبَ ابنُ عاشور إلى أنَّ (اللام) قد تحتمل دلالة التعليل أيضاً؛ إذ يقول: ((ويجوز أن تكون اللام للتعليل؛ أي لأجل الله جعل صلاته لله دون غيره تعريضاً بالمشركين إذ كانوا يسجدون للأصنام))[1]؛ وبهذا تكون الصلاة بسبب الله تعالى وهذه السببية داعية إلى القول بانَّ أداء العمل مبني على علته، ولما كانت العلة هي الله تعالى عُلِمَ -من هنا- بأنَّ

(١) ابن عاشور: التحرير والتنوير: ١/ ١٤٧٦.

الصلاةَ هي خالصةٌ لله تعالى وحده لأنّه علّتُها وسببُها فلا وجود لها لولاهُ؛ من هنا كانت له خالصة دون شريك؛ وبهذا يتحقق الإخلاص في عدم الصلاة إلى غير الله تعالى مُطلقاً؛ وسواء أكانت دلالة (اللام) في قوله ﴿لِلهِ رَبِّ الْعالَمِينَ﴾ تحمل دلالة الاستحقاق أم أنّها تنطوي على دلالة انتهاء الغاية بمعنى (إلى) أو أنّها تدل على العلية، فإنَّ هذا لا يدعو إلى القول بأنَّ معنى (نسكي) هو (الذبيحة) الـمُهداة في الحج أو العمرة؛ لأنَّ هذا يتنافى والسياقَ العام للآية الكريمة الذي يدل على محض الإخلاص لله تعالى البتة،؛ من هنا نجد أنَّ مقولة الإمام الحسن في نقده لهذا الاتجاه التفسيري للفظة (نسكي) جاء مبنياً على أساس السِّمة الدلالية العامة للآية الكريمة ومدى انسجام الدلالة المقدمة مع سائر الدلالات الأخرى في النص تلك التي تتسالمُ مجتمعةً لبيان مديات إخلاص الرسول لله تعالى ومدى عُلقَتِه به سبحانه.

وما يعضدُ أنَّ الدلالة التي أدلى بها الإمامُ الحسنُ عليه السلام هي الأوفق مُطلقاً هو أنَّ هذه الدلالة لا توافق سياق الآية موضع الحديث فحسب؛ بل تتفقُ حتّى مع سياق الآية التالية لها وهي قوله تعالى ﴿لا شَرِيكَ لَهُ وَبِذلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾[1]؛ إذ نجدُ فيها منطق الإخلاص إلى الله الواحد الأحد جلياً فهي تدل على التوحيد الأمثل لله تعالى الذي يمثلُ أساس الدين؛ من هنا نستدلُ على أنَّ (نسكي) تعني ديني وأنَّ ديني هذا قائم على أساس التَّوحيد لله وحده والذي هو مَنطقُ الإخلاصِ ومُنْطَلَقُهُ إلى الله سبحانه، فعند النظر في النص الكريم نجد أنَّه نفى الشركة لله تعالى عموما من دون استثناء وذلك باستعماله النكرة (شريك) في نطاق النفي (لا) في قوله (لا شريك له) والنكرة

---

(١) سورة الأنعام: ١٦٣.

في سياق النفي تدل على العموم الاستغراقي في عُرف الأصوليين عموماً[1]؛ من هنا نفهم أنَّه ينفي كلَّ شريكٍ لله تعالى يمكنُ أنْ يُدَّعى له على سبيل الإيغال والتوكيد، وعلى هذا يتأسسُ الدينُ مُطلقاً؛ من هنا نميلُ إلى القول بأنَّ (نسكي) هي ديني لا غير لأنَّه أنسبُ لسياق الآية التي ورد فيها وأنسب لسياق الآية التي تلتها، فضلاً عن سياق الآية السابقة عليها وهي قوله تعالى ﴿قُلْ إِنَّنِي هَدانِي رَبِّي إِلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ دِيناً قِيَماً مِلَّةَ إِبْراهِيمَ حَنِيفاً وَما كانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[2] ففيها دلالةٌ واضحةٌ على عدم الإشراك بالله تعالى باستعماله سبحانه حيثية الإطلاق في نفي الكون في قوله ﴿وَما كانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[3]؛ إذ نفى عن إبراهيم عليه السلام الإشراك مُطلقاً في كلِّ زمانٍ ومكانٍ وكذا الحال للرسول الأعظم صلى الله عليه وآله؛ من هنا يكون الحديثُ كلُّه مُسلطاً على التَّوحيد الذي يقوم به الدين أصالةً؛ لذا ذكر سبحانه (نسكي) - على لسان الرسول الأكرم- التي تعني ديني ليُبيِّنَ بأنَّ دينَ الرسولِ مبنيٌّ على وحدانية الله تعالى هو خالص لله وحده لا شريك له البتة.

---

(١) ينظر: الرازي: المحصول في علم الأصول: ٢/ ٥٦٣، والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام:٣/ ٥، وابن قدامة: روضة الناظر وجنة المناظر:٢٢٢.

(٢) سورة الأنعام:١٦١

(٣) للاستزادة ينظر:سيروان عبد الزهرة الجنابي: الإطلاق والتقييد في النص القرآني- قراءة في المفهوم والدلالة: ٩٤ وما بعدها.

الصلاةَ هي خالصةٌ لله تعالى وحده لأنّه علّتُها وسببُها فلا وجود لها لولاهُ؛ من هنا كانت له خالصة دون شريك؛ وبهذا يتحقق الإخلاص في عدم الصلاة إلى غير الله تعالى مُطلقاً؛ وسواء أكانت دلالة (اللام) في قوله ﴿للهِ رَبِّ الْعالَمِينَ﴾ تحمل دلالة الاستحقاق أم أنّها تنطوي على دلالة انتهاء الغاية بمعنى (إلى) أو أنَّها تدل على العلية، فإنَّ هذا لا يدعو إلى القول بأنَّ معنى (نسكي) هو (الذبيحة) الـمُهداة في الحج أو العمرة؛ لأنَّ هذا يتنافى والسياقَ العام للآية الكريمة الذي يدل على محض الإخلاص لله تعالى البتة،؛ من هنا نجد أنَّ مقولة الإمام الحسن في نقده لهذا الاتجاه التفسيري للفظة (نسكي) جاء مبنياً على أساس السِّمة الدلالية العامة للآية الكريمة ومدى انسجام الدلالة المقدمة مع سائر الدلالات الأخرى في النص تلك التي تتسالمُ مجتمعةً لبيان مديات إخلاص الرسول لله تعالى ومدى عُلقَتِه به سبحانه.

وما يعضدُ أنَّ الدلالة التي أدلى بها الإمامُ الحسنُ عليه السلام هي الأوفق مُطلقاً هو أنَّ هذه الدلالة لا توافق سياق الآية موضع الحديث فحسب؛ بل تتفقُ حتّى مع سياق الآية التالية لها وهي قوله تعالى ﴿لا شَرِيكَ لَهُ وَبِذلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾[1]؛ إذ نجدُ فيها منطق الإخلاص إلى الله الواحد الأحد جلياً فهي تدل على التوحيد الأمثل لله تعالى الذي يمثلُ أساس الدين؛ من هنا نستدلُ على أنَّ (نسكي) تعني ديني وأنَّ ديني هذا قائم على أساس التَّوحيد لله وحده والذي هو مَنطقُ الإخلاصِ ومُنْطَلَقُهُ إلى الله سبحانه، فعند النظر في النص الكريم نجد أنَّه نفى الشركة لله تعالى عموما من دون استثناء وذلك باستعماله النكرة (شريك) في نطاق النفي (لا) في قوله (لا شريك له) والنكرة

(١) سورة الأنعام: ١٦٣.

في سياق النفي تدل على العموم الاستغراقي في عُرف الأصوليين عموماً[١]؛ من هنا نفهم أنَّه ينفي كلَّ شريكٍ لله تعالى يمكنُ أنْ يُدَّعى له على سبيل الإيغال والتوكيد، وعلى هذا يتأسسُ الدينُ مُطلقاً؛ من هنا نميلُ إلى القول بأنَّ (نسكي) هي ديني لا غير لأنَّه أنسبُ لسياق الآية التي ورد فيها وأنسب لسياق الآية التي تلتها، فضلاً عن سياق الآية السابقة عليها وهي قوله تعالى ﴿قُلْ إِنَّنِي هَدانِي رَبِّي إِلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ دِيناً قِيَماً مِلَّةَ إِبْراهِيمَ حَنِيفاً وَما كانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[٢] ففيها دلالةٌ واضحةٌ على عدم الإشراك بالله تعالى باستعماله سبحانه حيثية الإطلاق في نفي الكون في قوله ﴿وَما كانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[٣]؛ إذ نفى عن إبراهيم عليه السلام الإشراك مُطلقاً في كلِّ زمانٍ ومكانٍ وكذا الحال للرسول الأعظم صلى الله عليه وآله؛ من هنا يكون الحديثُ كلُّه مُسلطاً على التَّوحيد الذي يقوم به الدين أصالةً؛ لذا ذكر سبحانه (نسكي) - على لسان الرسول الأكرم- التي تعني ديني ليُبيِّنَ بأنَّ دينَ الرسولِ مبنيٌّ على وحدانية الله تعالى هو خالص لله وحده لا شريك له البتة.

---

(١) ينظر: الرازي: المحصول في علم الأصول: ٢/ ٥٦٣، والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام:٣/ ٥، وابن قدامة: روضة الناظر وجنة المناظر:٢٢٢.

(٢) سورة الأنعام:١٦١

(٣) للاستزادة ينظر:سيروان عبد الزهرة الجنابي: الإطلاق والتقييد في النص القرآني- قراءة في المفهوم والدلالة: ٩٤ وما بعدها.

المبحث الرابع:
حل الإشكال في دلالة لفظة (بروجاً):

إذا كانت مداليلُ المفرداتِ القرآنية قد تبدو جليةً للمتلقي أحياناً فإنَّها في أحياناً أخرى لا تتمتع بهذه الدرجة من الوضوح إلى الحد الذي يَدخِلُ فيه ذلكَ المدلولُ إلى حيزِ التَّردد الدلالي لدى علماء التَّفسير القرآني فتتعدد فيه الأقوالُ وتَكثُرُ فيه الأقاويلُ، ويبدو أنَّ الدلالة التفسيرية للفظة (بروجاً) من قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ جَعَلْنا فى السَّماءِ بُرُوجاً وَزَيَّنَّاها لِلنَّاظِرِينَ﴾[١] من جنس هذه المفردات التي دخلت نطاق تعدد المعنى؛ إذ ذهبَ بعضُهم إلى أنَّ دلالة (بروجاً) في الآية ((هي قصور وبيوت في السماء فيها حرس والضمير في ((وزيناها)) راجع إلى السماء))[٢]، ويبدو أنَّ هذا القول مرجعه لعطية العوفي؛ إذ ينقلُ عنه البغويُّ قوله: ((هي قصور في السماء عليها الحرس))[٣]، والظاهر أنَّ الذي قالوا بهذا القول قد بنوا على ظاهر اللفظ فحَسَب؛ ذلك بانَّ البروج في اللغة تعني الحصن أو القصر[٤]، ويبدو أنَّ الآلوسيَّ قد تنبَّهَ على هذا المورد حين قال: ((والبروج جمع برج وهو لغة القصر والحصن، وبذلك فسَّره هنا عطية))[٥]؛ إذ نلحظُ أنَّه عَمَدَ إلى المعطى اللغوي المعجمي للفظة البرج ففسَّرها على هذا المنطلق الظاهري ولم يُكلِّف نفسَهُ أنْ يطيلَ النظرَ في

---

(١) سورة الحجر: ١٦.

(٢) الشوكاني: فتح القدير:٣/ ١٧٨.

(٣) البغوي:معالم التنزيل: ١/ ٣٧١، وينظر: معالم التنزيل:١/ ٩٢.

(٤) ينظر: الرازي: مختار الصحاح: ٧٣.

(٥) الآلوسي: روح المعاني:١٤/ ٢١.

قرائن السياق ليصلَ إلى معنى أعمق ودلالة أبعد مما توصل إليه.

وتأسيساً على هذا جاء نقد الإمـامِ الحسنِ عليه السلام لهذا التوجيه التفسيري لدلالة (بروجاً) في النص الكريمة بقوله: ((البروج النجوم؛ وسُمِّيت بذلك لظهورها وارتفاعها))[1]؛ إذ نلحظ أنَّ الإمام الحسن قد خرجَ بعض الشيء عن ظاهر اللفظ إلى دلالة ما بعد الظاهر حيث حَكَّمَ منطق السياق في الآية الكريمة فحَكَمَ أنَّ الدلالة الأصل لـ (بروجاً) في الآية هي (النجوم)، والظاهر انَّه ثمة مستنداً لقول الإمام؛ ذلك بأنَّ النصَّ هنا يتحدث عن السماء؛، من هنا كان من باب الأوْلى تفسير البروج بأنَّها نجومٌ لأنَّها الشيءُ الظاهرُ في السماءِ، فضلاً عن أنَّ الفعلَ في قوله تعالى ﴿وَزَيَّنَّاها لِلنَّاظِرِينَ﴾ يدلُ دلالةً واضحةً على أنَّ البروجَ هي النجومُ لأنَّ زينة السماء إنما وقتْ بالنجوم لا بغيرها، ولو شئنا أنْ نوافقَ عطيةَ العوفي في أنَّ البروجَ هي قصورٌ في السماء فأنّى لنا أنْ نرى هذه القصور حتّى نقول بأنَّها فعلاً هي زينة السماء.

من هنا نجدُ أنَّ قوله ﴿وَزَيَّنَّاها لِلنَّاظِرِينَ﴾ أثبتَ أنَّ التَّزيينَ قد وقع بالبروج التي هي الزينة وأنَّ (الواو) في قوله ﴿وَزَيَّنَّاها لِلنَّاظِرِينَ﴾ تدل على السببية أي إنَّنا جعلنا في السماء نجوماً لنُزينَها للناظرينَ والضمير (ها) في قوله (زَيَّنَّاها) يعود إلى السماء مُطلقاً[2]، زيادةً على هذا أنَّ لفظة (الناظرين) تقطعُ الأمرَ بدلالة البروج على النجوم؛ لأنَّ القصورَ وإنْ كانتْ موجودةً حقاً كما يرى عطية إلا إنَّها غيرُ منظورةٍ للناظرينَ؛ ولا يرى الناظرُ للسماءِ غيرَ النجومِ من هنا ثَبَتَ أنَّ البروجَ هي النجومُ.

وثمة مستندٌ آخر يعضدُ الدلالةَ التي قالَ بها الإمـامُ الحسنُ ويوثِقُها

---

(١) الشوكاني: فتح القدير:٣/ ١٧٨، وينظر: الطوسي: التبيان: ٦/ ٣٢٤.

(٢) ينظر: الشوكاني: فتح القدير:٣/ ١٧٨.

وهي الآية التي تلت هذه الآية الكريمة ويكمنُ ذلك تحديداً في قوله تعالى ﴿وَحَفِظْناها مِنْ كُلِّ شَيْطانٍ رَجِيمٍ ﴿١٧﴾ إِلاَّ مَنِ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَأَتْبَعَهُ شِهابٌ مُبِينٌ﴾[1] فحفظ السماء إنما وقع بفعل النجوم وتلك النجوم نفسها هي التي تتبع الشياطينَ الذين يسترقون السمع مُطلقاً؛ وبهذا يمكنُ أنْ نلمحَ في دلالة (بروجاً) شيئاً من المعطى المعجمي لها وهي دلالتها على الحصن؛ لأنَّ النجوم تُحصِّنُ السماء من الشياطين؛ ولهذا سُمِّيت بروجاً؛ من هنا نفهمُ أنَّ تسميتَها بروجاً كان لداعيين الأول لأنَّها ظاهرة ومرتفعة كالقصر، والثانية لأنَّها تعمل على حصانة السماء من الشياطين فهي تؤدي عمل الحصن والحال هذه.

ومن الغريب أنْ نجدَ أنَّ الطوسيَّ يصرحُ في (التبيان) بأنَّ الشُّهُبَ تحمي السماء وتحمي النجوم أيضاً؛ إذ يقول: ((وقوله ﴿وَحَفِظْناها مِنْ كُلِّ شَيْطانٍ رَجِيمٍ﴾ يحتملُ أنْ تكونَ الكناية راجعة إلى السماء، والى البروج؛ وحفظ الشيء جعله على ما ينفي عنه الضياع، فمن ذلك حفظ القرآن بدرسه ومراعاته، حتّى لا ينسى، ومنه حفظ المال بإحرازه بحيث لا يضيع بتخطف الأيدي له، وحفظ السماء من كلِّ شيطانٍ بالمنع بما أعدَّ له من الشهابِ))[2]، نقول إنَّ في مقولة الطوسي هذه نظراً؛ ذلك بأنَّ الحماية إنما تقع على السماء ولا يمكنُ أنْ نقولَ بأنَّها تحتمل أنْ تكونَ للبروج؛ لأنَّ البروج التي هي النجوم هي التي تحمي السماء؛ ذلك بأنَّ الله تعالى عبَّرَ عنها بـ (الشهاب مبين) فما هذا الشهاب إلا النجوم؛ يقولُ ابنُ منظور: ((والشُّهُبُ: النُّجومُ السَّبْعَة المعْروفَة))[3]، وزادَ

(١) سورة الحجر: ١٧ - ١٨.

(٢) الطوسي: التبيان: ٦/ ٣٢٤.

(٣) ابن منظور: لسان العرب: ١/ ٥٠٨.

أبو عبيدة بقوله: ((الرجيم المرجوم بالنجوم))[١] وبهذا لا يمكنُ الركونُ إلى مقولة الطوسي والحال هذه؛ لأنَّ الشياطين تسترق السمع من حجب السماء ولا شأن لها بالنجوم؛ لذا لا مسوغ لحماية النجوم ما دامتْ لا تتعلق باستراق السمع؛ يقول الـمُفسِّرون بشأن الشياطين: ((إنَّ فيهم من كان يصعد السماء فيسمع الوحي من الملائكة، فإذا نزل إلى الأرض أغوى به شياطينه أو ألقاه إلى الكهان، فيغوون به الخلق، فلما بعث الله تعالى نبيهﷺمنعهم من ذلك، وكان قبل البعثة لم يمنعهم من ذلك تغليظاً في التكليف))[٢]؛ من هنا نفهمُ أنَّ الأمر مُتعلقٌ بالسماء في استراق السمع لا بالنجوم؛ لذا جعل الله للنجوم وظيفتين الأولى للزينة والثانية للحماية من الشياطين.

وعودنا على بدءٍ فإنَّنا إذا ما تتبعنا السياقات القرآنية فسنقف على جملة من الدواعي التي تشيرُ إلى رجحان مقولة الإمام الحسن عليه السلام في أنَّ البروجَ هي النجومُ، ومن ذلك قوله تعالى ﴿وَالسَّماءِ ذاتِ الْبُرُوجِ﴾[٣] حيث ذهبَ الـمُفسِّرون إلى أنَّ دلالة البروج في الآية هي النجوم[٤]، ومنه أيضاً قوله تعالى ﴿تَبارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّماءِ بُرُوجاً وَجَعَلَ فِيها سِراجاً وَقَمَراً مُنِيراً﴾[٥] فقوله تعالى (بروجاً) يريد بها نجوماً بدليل ذكر السراج الذي يعني به الشمس ثم ذكر القمر ليُبيِّنَ سبحانه مديات قدرته الإلهية التي لا نظير لها البتة بأنَّه خالق النجوم والشمس والقمر[٦]، فكان بهذا خالقاً لكلِّ شيءٍ في السماء وما أعظم

(١) الشوكاني: فتح القدير: ٣/ ١٧٩.

(٢) الطوسي: التبيان: ٦/ ٣٢٥، وينظر: الطبرسي: مجمع البيان: ٦/ ١٠٧.

(٣) سورة البروج: ١

(٤) ينظر: النَّسفي: تفسير النَّسفي: ٤/ ٣٢٨، والصنعاني: تفسير الصنعاني: ٣/ ٣٦١.

(٥) سورة الفرقان: ٦١.

(٦) ينظر: الشوكاني: فتح القدير: ٤/ ١٢٢، والبغوي: معالم التنزيل: ١/ ٩٢.

هذا الخلق وأروعه وما أورع خالقه وأبدعه.

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى ﴿وَزَيَّنَّا السَّماءَ الدُّنْيا بِمَصابِيحَ وَحِفْظاً ذلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾[1] فالزينة هنا تَمَتْ بـ (المصابيح) وما هي إلا النجوم المبهرة، وجاءت لفظة (حفظاً) هنا مفعول لأجله لبيان سببية التزيين أي زيناها لنحفظَها من الشياطين، ودليل ذلك (الواو) العاطفة؛ فالتقدير: ((وزيَّنا السماءَ الدنيا حفظاً)) لها مِنْ كلِّ شيطانٍ رجيم، يقولُ النحاسُ: ((وحفظناها حفظاً من الشياطين بالكواكب))[2]؛ بهذا نفهم أنَّ البروجَ ما هي إلا المصابيح الحافظة، ومنه كذلك قوله تعالى ﴿إِنَّا زَيَّنَّا السَّماءَ الدُّنْيا بِزِينَةٍ الْكَواكِبِ ۝ وَحِفْظاً مِنْ كُلِّ شَيْطانٍ مارِدٍ ۝ لا يَسَّمَّعُونَ إِلَى الْمَلَإِ الأَعْلى وَيُقْذَفُونَ مِنْ كُلِّ جانِبٍ﴾[3] فنجدُ أنَّ إضافة (زينة) إلى (الكواكب) فيها دلالة السببية أي (إنّا زينا السماء الدنيا بسبب الكواكب فهي الـمُزَيِّنَةُ) ثم علَّلَ سبحانه بالمفعول لأجله (حفظاً) أيضاً بقوله ((وَحِفْظاً مِنْ كُلِّ شَيْطانٍ مارِدٍ)) فعُلِمَ أنَّ المرادَ من الكواكبِ هي النجومُ وأنَّ زينةَ السماء إنما تَمَّتْ للحفاظ عليها من الشياطين.

وذهبَ الطباطبائي إلى أنَّ (حفظاً) في قوله تعالى ﴿وَحِفْظاً مِنْ كُلِّ شَيْطانٍ مارِدٍ﴾ مفعول مطلق؛ إذ يقولُ: ((حفظاً مفعول مطلق لفعل محذوف؛ والتقدير: (وحفظناها حفظاً مِنْ كلِّ شيطانٍ مارد)، والمراد بالشيطان الشرير من الجن والمارد الخبيث العاري من الخير))[4] ولا نتفقُ معه فيما ذهبَ إليه؛

(١) سورة فصلت:١٢.

(٢) النحاس: معاني القرآن: ٦/ ٢٥٣.

(٣) سورة الصافات:٦ -٨.

(٤) الطباطبائي: الميزان: ١٧/ ١٢٣.

ذلك بأنَ (حفظا) مفعول لأجله قد بيَّنَ به سبحانه داعي التزيين بالكواكب (النجوم) وهو للحفظ، وثمة دليلان على ذلك الأول قوله تعالى ((لا يَسَّمَّعُونَ إِلَى الْمَلَإِ الأَعْلَى وَيُقْذَفُونَ مِنْ كُلِّ جانِبٍ)) والقذف يكون بالنجوم الكواكب أي إلا ويقذفون بالكواكب (النجوم) مِنْ كلٍّ جانبٍ.

أما الثاني فهو قوله تعالى ﴿إِلاَّ مَنِ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَأَتْبَعَهُ شِهابٌ مُبِينٌ﴾ وما الشهاب إلا النجم في العُرف اللغوي له مُطلقاً؛ بهذا نميلُ إلى القول بأنَّ (حفظاً) مفعولٌ لأجله سيقَ لبيانِ داعي وجودِ النجومِ (الكواكب) في السماءِ.

من هنا نصلُ إلى أنَّ معنى (البروج) هي النجومُ القاذفةُ للشياطينَ الـمُزَيِّنَةُ للسماءِ مُطلقاً؛ وبهذا نستدلُّ على أنَّ مقولةَ الإمامِ الحسنِ ﷺ هي الأوفقُ لسياق الآية الكريمة وسياقات ورود لفظة (بروج) المقترنة بلفظة (السماء) في التعبير القرآني عموماً، وذلك للارتباط الوثيق بين السماء والنجوم فهما يشكلانِ أروعَ منظرٍ أخّاذ رسمته السماءُ بريشةِ القدرِ على رُقيٍ وفنٍ بارعينِ وبمهارةٍ وإبداعٍ عاليينِ.

المبحث الخامس:
حل الإشكال في دلالة لفظتي (شاهد ومشهود):

لقد وقعُ الخلافُ بين مُفسِّري النص في دائر بيان (الشاهد والمشهود) من قوله تعالى ﴿وَالسَّماءِ ذاتِ الْبُرُوجِ ۝١ وَالْيَوْمِ الْمَوْعُودِ ۝٢ وَشاهِدٍ وَمَشْهُودٍ﴾[1] فمنهم مَنْ ذهبَ إلى أنَّ دلالة (الشاهد والمشهود) إنما تجري في مقام يوم القيامة، فالشاهد هو الإنسان عموماً في يوم القيامة والمشهود هو المنظر الذي يشاهده في ذلك اليوم، يقولُ الشوكانيُّ مُعرباً عن هذا الرأي التفسيري: ((المراد بالشاهد مَنْ يشهدُ في ذلك اليوم من الخلائق: أي يحضر فيه، والمراد بالمشهود ما يُشاهدُ في ذلك اليوم من العجائب))[2]؛ وبهذا ((فيكون الله عزَّ وجلَّ قد أقسمَ سبحانه بيوم القيامة وما فيه تعظيماً لذلك اليوم وإرهاباً لمنكريه))[3]، ويبدو أنَّ الذي قال بهذا قد أسَّسَ مقاله على أنَّ الشهادةَ هنا مُشتقةٌ من المشاهدة العينية لا الشهادة على أفعال العباد حينما تُطلب من غيرهم، وذهبَ آخرونَ إلى أنَّ الشاهد هو (يوم الجمعة) والمشهود هو (يوم عرفة)[4]، وعَقَّبَ الواحديُّ على هذا التوجيه التفسيري بقوله: ((وهذا قول الأكثر))[5]، ومال آخرون إلى أنَّ الشاهد (يوم عرفة) والمشهود (يوم النحر)

---

(١) سورة البروج: ١-٣.

(٢) الشوكاني: فتح القدير: ٥/ ٥٨٢،
وينظر: الطوسي: التبيان: ١٠/ ٣٦١، والنَّسفي: تفسير النَّسفي: ٤/ ٣٢٨.

(٣) الآلوسي: روح المعاني: ٣٠/ ٨٦.

(٤) ينظر: الطوسي: التبيان: ١٠/ ٣٦١، والطبرسي: مجمع البيان: ١٠/ ٣٥١، والشوكاني: فتح القدير: ٥/ ٥٨٢.

(٥) الشوكاني: فتح القدير: ٥/ ٥٨٢.

فحَصَرَ دلالة (الشاهد والمشهود) والحال هذه بفريضة الحج وأداء مناسكها فحسب[١]، وقيل الشاهد هو الله تعالى والمشهود نحن بنو البشر[٢]، ومال آخرون إلى أنَّهما ((الحجر الأسود والحجيج، وقيل: الأيام والليالي وبنو آدم))[٣]، والظاهرُ أنَّ ابنَ الجوزي حسمَ الأمرَ في بيان شدة الاختلاف بين الـمُفسِّرين في تحديد دلالة (الشاهد والمشهود) حينما قال: ((وشاهد ومشهود فيه أربعة وعشرون قولاً))[٤] تفسيرياً.

والظاهر أنَّ عامل الاختلاف هذا وسمة التباين تلك لم تكن وليدةَ الـمُفسِّرينَ الـمُتأخِّرينَ؛ بل كانت ماثلةً في عهدٍ قريبٍ من نُزلِ النصِّ القرآنيِّ؛ إذ ((روي أنَّ رجلاً دخلَ مسجدَ رسول اللهﷺ، فإذا رجلٌ يُحدِّثُ عن رسولِ اللهّ، قال: فسألتُهُ عن الشاهد والمشهود، فقال: (نعم، الشاهد يوم الجمعة، والمشهود يوم عرفة)، فجزته إلى آخر يحدث عن رسول اللهّ، فسألتُهُ عن ذلك قال: (أمّا الشاهد فيوم الجمعة، وأمّا المشهود فيوم النحر)، فجزتهما إلى غلام كأنَّه وجهُ الدينارِ، وهو يُحدِّثُ عن رسول اللهّ، فقلتُ أخبرني عن ((وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ))[٥] فقال: (نعم، أمّا الشاهد فمحمّد، وأمّا المشهود فيوم القيامة، أمَا سمعت اللهّ سبحانه يقول: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِداً وَمُبَشِّراً وَنَذِيراً﴾[٦]، وقال ((ذَلِكَ يَوْمٌ مَجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ وَذَلِكَ يَوْمٌ مَشْهُودٌ))

(١) ينظر: الطبرسي: مجمع البيان: ١٠/ ٣٥١، والشوكاني: فتح القدير: ٥/ ٥٨٢.

(٢) ينظر: البغوي: معالم التنزيل: ١/ ٣٨١.

(٣) ابو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم: ٩/ ١٣٥.

(٤) ابن الجوزي: زاد المسير: ٩/ ٧٠.

(٥) سورة البروج: ٣.

(٦) سورة الاحزاب: ٤٥

(١)، فسألتُ عن الأول، فقالوا: ابن عباس، وسألت عن الثّاني، فقالوا: ابن عمر، وسألت عن الثّالث: فقالوا: الحسن بن علي عليهما السلام))(٢)، عند النظر في النص نلحظُ أنَّ تعدد الدلالات بادٍ لكلِّ ذي نظرٍ؛ بيد أنَّ الإمامَ الحسنَ عليه السلام قد أجرى نقداً تفسيرياً على المقولات الاستكشافية التي قدمها الـمُتَصَدَّون قبله لتفسير لفظتي (الشاهد) و(المشهود) وصحَّحَ فهمَ مضمونِ المرادِ منهما للسائل، بتوظيفه منهج تفسير النص بالنص؛ إذ عرضَ كلَّ لفظةٍ على موضعها التي سيقت فيه في التعبير القرآني واستنتج دلالتها بالسند الأرصن على وجه الإطلاق، حيث لا أصدق من منهج تفسير القرآن لنفسه البتة.

ويبدو أنَّ ما أوقعَ الغموضَ في اللفظتين (شاهد ومشهود) لدى السائل والمجيبين قبل الإمام الحسن هو تنكيرُ هاتينِ اللفظتينِ؛ ذلك بأنَّهما نكرةٌ في سياق إثبات وهذه الكيفية الخطابية توحي بالدلالة على الإطلاق؛ يقولُ البيضاويُّ: ((وتنكيرهما للإبهام في الوصف أي ((وشاهد ومشهود)) لا يكتنه وصفهما))(٣)؛ إذ لا قيد يحددُ دلالة المراد فأيُّ شاهدٍ هو وأيُّ مشهودٍ يراد، غير أنَّ الإجابة التفسيرية للأولين بتقييد اللفظتين بالدلالات التي عرضاها لم تكن مبنيةً على سندٍ استدلالي مُقنع؛ لهذا تعرَّضَ نتاجُهم التَّفسيري إلى النقد من قبل الإمام الحسن عليه السلام فكان ناتجُهُ هو الأصحَ وقيدُهُ الدلاليُّ هو الأوْلى بالإتباع؛ لأنَّه عليه السلام قد قرنه بالسَّند النصي من القرآن نفسه، فعُلم - والحال هذه- صحة المنطق الاستدلالي له وصدق المنطلق الدلالي

(١) سورة هود: ١٠٣.

(٢) المجلسي: بحار الأنوار: ٨٦/ ٢٦٣- ٢٦٤، والطبرسي: مجمع البيان: ١٠/ ٣٥١، والبحراني: الحدائق الناضرة: ٩/ ٢٤٢، والشيرازي: الأمثل: ٢٠/ ٨٠، وينظر: الطوسي: التبيان: ١٠/ ٣٦١

(٣) البيضاوي: تفسير البيضاوي: ١/ ٤٧٢، أبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم: ٩/ ١٣٥، والنَّسفي: تفسير النَّسفي: ٤/ ٣٢٨.

لمحصلته النقدية، فقوله تعالى (شاهداً) حال ثابتة عائدة على الرسول في قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِداً﴾.

فضلاً عن أنَّ ثمة مستندات نصية من التعبير القرآني تُثْبِتُ ما رجَّحه الإمامُ الحسنُ عليه السلام بيد أنَّه عليه السلام قد اكتفى بذكر أحدها فقط، إذ من جنس ذلك قوله تعالى ﴿فَكَيْفَ إِذا جِئْنا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنا بِكَ عَلى هؤُلاءِ شَهِيداً﴾[1] بهذا نلحظُ بأنَّ شهادة الرسول على أمته تكون في الآخرة وهو يوم القيامة بدلالة الآية الكريمة وهذا يعضدُ كون دلالة (المشهود) هو يوم القيامة تحديداً؛ لأنَّ شهادة الرسولِ تقعُ فيه مُطلقاً، ومن ذلك كذلك قوله سبحانه ((وَكَذلِكَ جَعَلْناكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً))[2]؛ بهذا نقفُ على أنَّ الشاهدَ هو الرسولُ الكريمُ لا غير.

أما (المشهود) فهو يوم القيامة بدلالة مقولة الإمام واستشهاده النصي على ذلك من جهة وبلحظ قوله تعالى أيضاً ﴿فَكَيْفَ إِذا جِئْنا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنا بِكَ عَلى هؤُلاءِ شَهِيداً﴾ من جهة أخرى؛ إذ إنَّ هذا النصَّ المعجزَ دالٌّ على أن وقوع الشهادة يجري يوم القيامة تحديداً؛ بهذا نجد أنَّ الإمامَ أسَّسَ معنى الشهادة هنا على مضمون شهادة الرسول على الناس بما فعلوا في الدنيا من أعمال وليس المبتغى هي المشاهدة البصرية أو العينية كما حَسَبَ بعضُ المُفسِّرين، فالمراد من قوله (مشهود) هو ما وقعت فيه شهادة الرسول صلى الله عليه وآله نفسه على الناس لا أنَّ الناسَ أنفُسَهم يشاهدونَ ذلك اليومَ، إذ المبتغى هو اليوم الذي تجري فيه الشهادة، وعليه يكون تفسير الإمام هو الأوفق لمقام القسم في قوله ﴿وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ﴾؛ إذ لا أعظم من الرسول ولا أشد عظمة

(١) سورة النساء: ٤١.

(٢) سورة البقرة :١٤٣.

وهولاً من يوم القيامة التي يشهدُ فيه الرسولُ على الناسِ جميعاً.

ومن الغريب أنْ نقفَ على مقولة للطباطبائي التي يقولُ فيها: ((يظهرُ أنَّ الشهادة في ((شاهد)) و((مشهود)) بمعنى واحد وهو المعاينة بالحضور، على أنَّها لو كانت بمعنى تأدية الشهادة لكان حق التعبير ((ومشهود عليه))؛ لأنَّها بهذا المعنى إنما تتعدى بـ (على)، وعلى هذا يقبل ((شاهد)) الانطباق على النبي ﷺ لشهادته أعمال أمته ثم يشهد عليها يوم القيامة))[1] فعند التأمل نجدُ أنَّ هذا التوجيه للسيد الطباطبائي لا يتفق والمبتغى الأصل من دلالة (الشاهد والمشهود)؛ ذلك بأنَّ المراد من الشهادة هي حدوثها في الآخرة وليس في الدنيا فليس المراد معنى المعاينة في الدنيا، لأنَّ الشاهدَ إنما يشهدُ على أمرٍ أو حدثٍ قد عاينَهُ ومَضى، ومن ثَمَّة فهو الآن - في لحظة أداء الشهادة- بصدد تأييد حدوث هذا الحدث بشهادته عليه كونه صدقاً أم كذباً؛ من هنا لا مجال إلى القول بأنَّ الشهادةَ من الرسولﷺ تعني المعاينة في الدنيا؛ لأنَّ هذه (مشاهدة) وليست (شهادة)؛ فضلاً عن أنَّ تتمةَ مقولةِ الطباطبائي وهي قوله (لشهادته أعمال أمته ثم يشهد عليها يوم القيامة) تناقضُ أولَها؛ فهنا يعترفُ بأنَّ الشهادة في الآخرة وأنَّ الرسولَﷺ شاهدٌ على أعمال أمته في يوم القيامة، ثم يقدِّم قوله بأنَّ الشهادة هي عينية بصرية حادثة في الدنيا، وعليه يمكن القول إنَّ الشهادة إنما واقعة في الآخرة بعد نهاية الحدث في الدنيا، وبهذا لا حاجة للتقييد بـ (على) حتّى نعدَّ (المشهود) مُشتقةً من الشهادة ليكونَ الحدثُ مَشهوداً عليه؛ لأنَّ قرينة (وشاهد) أغنتْ عن ذكر لفظة (على) مع لفظة (مشهود) فالمعنى واضح من قوله (وشاهد)؛ ذلك بأنَّ الشاهدَ لابدَّ له من مَشهودٍ عليه، ثم أنَّ حذف القيد (على) أدى إلى توسع المعنى؛ فلو قال

(١) الطباطبائي: الميزان: ٢٠/ ٢٤٩.

تعالى: (وشاهد ومشهود عليه) لفهم أنَّ المراد أنَّ الرسولﷺ هو الشاهد وأنَّ الناس هم المشهود على إعمالهم بينما بحذف القيد (على) يتوسَّعُ المعنى ليشمل دلالة (على) فيفيد الشهادة على أعمال الناس المشهود عليهم من جهة، ويفيد دلالة (في) ليُفهمَ منه الوقت الذي تجري فيه الشهادة إلا هو يوم القيامة بهذا لا مناصَ من الرضوخ إلى الله تعالى-والحال هذه-؛ لأنَّ موضع الشهادة قد وقع في اليوم الذي لا ينفع فيه مال ولا بنون؛ فيكون القسم بـ (المشهود) مع حذف المتعلق (على) أبلغ في ردع المتلقي من اقتراب المحظور لأنَّ الشهادة ستتمُّ على إعماله من الرسول الأمينﷺ من جهة، وأنَّ هذه الشهادةَ ستقعُ حينما لا عمل يُقبَلُ ولا رجاء يُرتَضى؛ إذ فاتَ الأوان وانتهى الوقت المتاح لتصحيح الخطايا؛ لذا فليرتدع المرء ولا يَضَعَنَّ نفسَهُ هذا الموضع الذي لا يُحسَدُ عليه البتة، فكان القسم مع الحذف أوْلى في ردع المتلقي مع وجودِهِ ليتسعَ المضمونُ وتتحقق غيرُ دلالةٍ، إذ بالحذف تتحقق ثلاث دلالات لا اثنتين وهي :

١- يمكنُ أنْ يكونَ (وشاهد ومشهود) فتكون لفظة ((مشهود)) دالةً على حدث الشهادة المحضة؛ أي قسماً بالشاهد وشهادته في يوم القيامة، فالمراد هنا القسم بحدث الشهادة نفسها التي تجري في يوم القيامة مُطلقاً، فيكون التركيز هنا على حدث الشهادة نفسه.

٢- يمكنُ أنْ يكونَ (وشاهد ومشهود فيه) فتكون لفظة ((مشهود)) - والحال هذه- دالةً على زمن وقوع الشهادة؛ أي قسماً بالشاهد وشهادته الواقعة في يوم القيامة، فيكون المراد هنا التركيز على وقت حدوث الشهادة، وهو وقوعها في الآخرة لا في الدنيا، حيث لا مفر.

٣- يمكنُ أنْ يكونَ (وشاهد ومشهود على الناس فيه) فتكون لفظة

((مشهود)) – والحال هذه- دالةً على ما وقعت عليه الشهادة من أعمال الناس المشهود عليهم؛ أي قسماً بالشاهد وشهادته على أعمال الناس من خير أو شر في يوم القيامة، فيكون المراد هنا التركيز على المشهود عليه من عمل الناس في يوم القيامة.

وبهذا يبدو أنَّ تسمية يوم القيامة بـ (المشهود) هو من باب الجمع ما بين دلالة المصدر واسم المفعول وزمن حدوث الحدث في وقتٍ معاً؛ فهي تعني حدث الشهادة نفسها والمشهود عليه فيها (إعمال الناس كافة) ووقت حدوث الشهادة وكلُّ هذا جارٍ يوم القيامة؛ لذا سمِّي يوم القيامة بـ (المشهود) لجريان كل ذلك فيه.

والظاهر أنَ هذا الاختزال المضموني في لفظة (مشهود) هو الذي دعا الإمامَ إلى القول بأنَّها تعني (يوم القيامة)؛ إذ لما كانت الشهادة نفسها ووقت حدوثها وما يُشهَدُ به على الناس واقعاً يوم القيامة أسندَ الإمامُ الحسنُ عليه السلام دلالةَ (مشهود) إلى يومِ القيامةِ؛ ليَفهَمَ المتلقي كلَّ تلك الإحداث من ذلك اليوم العظيم وفي ذلكَ اليومِ العظيمِ في وقتٍ معاً.

فضلاً عن أنَّ حذف المتعلق (على) مُسوغ هنا لأنَّ ثمة مَستنداً نصياً قرآنياً يدلُّ على معرفة المشهود ما هو كما بيَّنَ ذلك الإمامُ الحسنُ عليه السلام، زيادةً على أنَّ القاعدة اللغوية تنصُّ على أنَّه يجوزُ الحذفُ في الكلامِ إذا كان ثمة ما يدل على المحذوف مُطلقاً، وهذا ما يُسمّى في المنطق البياني بـ (إيجاز الحذف)[1] وهو أمرٌ سائغٌ وكثيرُ الوقوعِ في التعبيرِ القرآني عموماً؛ بل يعدُّ وجهاً من وجوه البلاغة الفنية والإبداع الصياغي في الكلام سواء أكان ذلك الكلام إلهياً مُعجزاً أم الكلام فنياً إبداعياً من صنع البشر.

---

(١) ينظر: القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة: ١٧٧، وما بعدها.

المبحث السادس:
حل الإشكال في دلالة لفظة (اللغو):

لقد مثَّلت دلالة (اللغو) في قوله تعالى ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ۝١ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلاتِهِمْ خاشِعُونَ ۝٢ وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ﴾[١] محطَ نظرٍ وتأمُّلٍ عند الـمُفسِّرين ولهذا تفرَّعت مقولاتُهم التفسيرية على وفق فهم كلٍّ منهم لمضمون هذه المفردة القرآنية؛ فمنهم مَنْ رأى أنَّها تدل على معنى الباطل وذلك قول الزجاج[٢]، وذهب آخر إلى أنَّها تعني الشرك، فاللغو من وجهة نظره هو الشرك بالله تعالى؛ لهذا وصفَ سبحانه المؤمنينَ بأنَّهم معرضون عن اللهو أي إنَّهم متجافون عن الشرك مُطلقاً[٣]، (وقيل: هو معارضة الكفار بالشتم والسب)[٤]، وذهبَ خامسٌ إلى أنَّ معنى اللغو في الآية هو الكذب[٥]، ورأى سادسٌ أنَّه الحلفُ وهو قول الكلبي[٦].

على حين نجدُ أنَّ الإمامَ الحسنَ عليه السلام قد أدلى بدلوه في هذا الحيز التفسيري ناقداً المقولات التي تقدَّمت لحل إشكال دلالة (اللغو) في النص الكريم؛ إذ يرى الإمامُ أنَّ تفسير (اللغو) هي المعاصي كلها[٧]، من دون استثناء، ويبدو أنَّ

(١) سورة المؤمنون:١ -٣.

(٢) ينظر: الشوكاني: فتح القدير: ٣/ ٦٧٨، و البغوي: معالم التنزيل: ١/ ٤٠٧.

(٣) ينظر: الطوسي: التبيان:٧/ ٣٤٧، والطبرسي: مجمع البيان: ٧/ ١٧٧، والشوكاني: فتح القدير: ٣/ ٦٧٨.

(٤) البغوي: معالم التنزيل: ١/ ٤٠٧،وينظر: الطبرسي: مجمع البيان: ٧/ ١٧٧.

(٥) ينظر: الطبرسي: مجمع البيان: ٧/ ١٧٧، وابن الجوزي: زاد المسير:٥/ ٤٦٠.

(٦) ينظر: الطوسي: التبيان:٧/ ٣٤٧، والطبرسي: مجمع البيان: ٧/ ١٧٧.

(٧) ينظر: الطبرسي: مجمع البيان: ٧/ ١٧٧، والشوكاني: فتح القدير: ٣/ ٦٧٨، والنحاس: معاني

←

نقدَ الإمامِ عليه السلام لما قيل من دلالات تفسيرية للفظة (اللغو) في هذه الآية الكريمة قد ورد باعتبار ما قبلها من آية؛ إذ النصُّ القرآنيُّ السابق لهذه الآية الكريمة وهو قولُهُ تعالى ﴿الَّذِينَ هُمْ فِي صَلاتِهِمْ خاشِعُونَ﴾[1] يتحدثُ عن الصلاة، والصلاة بمنطقها تنهى عن الفحشاء والمنكر وهذا يدل على أنَّها تنهى عن المعاصي عموماً بمحصلتها الغاية؛ أي إنَّ الذين يؤدون صلاتهم على وجهها الأصل وشروطها المرجوة فإنَّ مؤدُّوها عن المعاصي مُعرضون بالمحصلة النهائية مُطلقاً بسبب صلاتهم؛ فكأنَّ هذه الآية – معرض الحديث- تمثلُ نتيجةً للآية السابقة عليها التي تتحدثُ عن الخشوع في الصلاة؛ لأنَّ الخشوعَ يوصِلُ الإنسانَ إلى مرتبة الانتهاء عن المعاصي أجمع فلا يَقْرَبُها فحسب؛ بل إنَّه يَعرِضُ عنها البتة من دون رجعة؛ فكأنَّ هذه الآية تأكيدٌ للآية السابقة التي نصَّت على وجوب الخشوع في الصلاة؛ وتأسيساً على إدراكِ الإمامِ لهذا المنطق الارتباطي بين الآيتينِ وَكَّدَ الإمامُ عليه السلام مسألةَ الخشوعِ في الصلاةِ بنقده التفسيري للآراء الأخرى وتوجيهه دلالة لفظة (اللغو) بأنَّها المعاصي؛ لأنَّ الإعراض عنها هو نتاج الصلاة الصحيحة (المخشوع فيها)؛ وثمة سندٌ قرآنيٌّ للمنطق الدلالي الذي قالَ به الإمامُ أيضاً ويكمنُ ذلك تحديداً في الآية الأولى من السورة وهو قوله تعالى ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾[2] فالآية تصدَّرَتْ بـ (قد) التي وليها الفعلُ الماضي (أفلح) وهذه الحيثية التركيبية من الكلام تدلُّ على تحقق الفعل مُطلقاً[3]؛ لأنَّ (قد) إذا ما سبقت الفعل الماضي دلَّت على توكيد

القرآن: ٤/ ٤٤٢.

(١) المؤمنون:٢

(٢) المؤمنون:١

(٣) ينظر: البغوي: معالم التنزيل: ١/ ٤٠٧، والبيضاوي: تفسير البيضاوي: ١/ ١٤٦، وابن الجوزي: زاد المسير: ٥/ ٤٥٩.

حدوث حدث الفعل بلا نقاش، فإذا كان الفلاحُ متحققاً للمؤمنين فعلاً فلا بدَّ له من أسباب ليتحقق بها، وما داعي تحقق الفلاح إلا بالابتعاد عن المعاصي والانتهاء عنها البتة من دون رجعة مُطلقاً؛ وإذا ما عاودنا النظر بتأنٍ في الآية الكريمة في قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ﴾ نجد أنّ ثمة تناسقاً في بناء الدلالات السياقية على منطق الثبات التوكيدي فلما جعلَ اللهُ تعالى (قد) سابقةً لفعل الفلاح لتحقيق معنى ثبات الفلاح للمؤمنين بنّى بالمقابلِ آيةَ الإعراضِ عن اللغو على الجملة الاسمية؛ فقال:((هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ)) ليمنحَ المعنى سمةَ الثباتِ أيضاً، فالفلاحُ ثابتٌ مادام الإعراضُ ثابتاً؛ ذلك بأنَّ بناء الجملة على الاسمية أثبتْ من بنائها على الفعلية وآكد؛ فحينما استعمل سبحانه (قد) في جملة الفلاح ليمنح مضمون الجملة سمة الثبات بنّى جملة الإعراض عن المعاصي على الاسمية ليعطي سمة الثبات أيضاً ليؤكد بهذا أنَّ الفلاحَ ثابتٌ بثباتِ الإعراضِ عن المعصيةِ، وبثباتِ الخشوعِ في الصلاةِ أيضاً وذلك في قوله تعالى ﴿الَّذِينَ هُمْ فِي صَلاتِهِمْ خاشِعُونَ﴾(١) حيث نلحظ بناء الجملة على الاسمية لذات المغزى الدلالي كذلك، ومن الجميل أنْ نجدَ أنَّ هاتينِ الجملتينِ ﴿هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ﴾ و﴿هُمْ فِي صَلاتِهِمْ خاشِعُونَ﴾ ينطويانِ على سمة توكيد أخرى وهي تقديم ضمير الشأن (هم) ابتداءً ومن ثم مجيء الجملتين الاسميتين الـمُفسِّرتَينِ له تباعاً وهما (عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ) و(فِي صَلاتِهِمْ خاشِعُونَ)، وهذه الحيثية الكلامية من حيثيات التوكيد لأنَّها تنتقلُ بالمتلقي من حيز الإبهام الذي يكمنُ في الضمير (هم) إلى حيز البيان الذي يتجلّى في الجملتين من بعده.

فضلاً عن هذا وذاك فإنَّ كلتا الجملتينِ الاسميتينِ نفسيهما -اللتين تمثلانِ

(١) ((المؤمنون/ ٢))

خبرَ المبتدأ الضمير (هم)-تنطوي على سمة التوكيد أيضاً وذلك بتقديم الخبر (عَنِ اللَّغْوِ) على مبتدئه (مُعْرِضُونَ) وتقديم الخبر (فِي صَلاتِهِمْ) على مبتدئه (خاشِعُونَ)، فما التقديم هنا إلا دلالة من دلالات التخصيص التوكيدية التي تدل على أنَّ هذه الصفات لا تكون إلا في المؤمنين المتمثلين بالضمير (هم)، من هنا نجد أنَّ ثمة موازنةً في التوكيد بين إثبات سمة الفلاح للمؤمنين، وإثبات صفاتهم التي دعت إلى ذلك الفلاح؛ بل إنَّ تأكيد الصفات كان أشدَّ من توكيد الفلاح لهم؛ لأنَّ هذه الصفات إذا ما كانتْ ثابتةً فيهم فإنَّها ستوصلهم إلى درجة الفلاح بالضرورة؛ لذا لم يؤكِّد سبحانه الفلاحَ لهم بدرجةِ توكيدِهِ على ضرورة إثبات وثبات هذه الصفات فيهم؛ لأنَّ هذه الصفات تنيلهم الفلاح بالمحصلة؛ لذا كان التوكيدُ على السببِ أشدَّ من توثيق النتيجة له؛ لأنَّ النتيجةَ هي محصلةُ السببِ فإذا كان موثَّقاً فإنَّ النتيجةَ موثقةٌ بالحتميةِ مُطلقاً؛ من هنا نستدلُّ على أنَّ ثباتَ الفلاحِ لايتمُّ إلا بالخشوعِ في الصلاة وبالانتهاء عن المعاصي على وجه الثبات البتة.

بهذا نجدُ أنَّ توجيه الإمام لدلالة (اللغو) بأنَّها المعاصي عموماً أوفق لمطلب الآيـة؛ بناءً على انسجامه مع سياق الآية السابقة عليها من جهة وتأسيساً على وثاقته بمنطق نصي قرآني آخر وهي الآيةُ الأولى الـمُتَحدِّثةُ عن الفلاح في الصلاة من جهة أخرى؛ من هنا نُرجِّحُ التوجيهَ الدلاليَّ للإمامِ لتفسير لفظة (اللغو) بأنَّها المعاصي وعدم الركون إلى انحصارها بالدلالة على الباطل أو الشرك أو إشارتها إلى شتم الكافرين وسبهم فحسب؛ ذلك بـأنَّ الحمل على العموم في الإعـراض عن كلِّ شيءٍ أَوْلى بالقبول وأوفى بالمطلب التطبيقي في تحقيق معنى نتاج الخضوع في الصلاة على ارض الواقع؛ وليس المراد من (اللغو) معنى الكذب أيضاً؛ لأنَّ ذلكَ مَردودٌ بقوله تعالى

﴿لا يَسْمَعُونَ فِيها لَغْواً وَلا كِذَّاباً﴾[١] فلو كان (اللغو) هو (الكذب) لما جازَ أنْ يعطفَ عليه في الآية الكريمة؛ لأنَّ العطف َعلى الشيء نفسِهِ لا يجوزُ في نطاق المنظومة الخطابية في اللسان العربي[٢]؛ إذ العطف يقتضي التغاير بين المعطوف والمعطوف عليه؛ من هنا ننتهي إلى أنَّ المبتغى من (اللغو) في الآية الكريمة- موضع البحث- كلَّ المعاصي؛ لأنَّها داعي تحقق مراد الصلاة الحقَّة وصولاً إلى درجة الفلاح؛ وهي الغايةُ التي يسعى لها كلُّ مؤمنٍ على وجه الإطلاق بلا نقاش.

المبحث السابع:
حل الإشكال في دلالة متعلق (فارغاً) في الحديث عن أم موسى عليها السلام:

إذا كان الترددُ يتسربُ إلى المقولاتِ الدلاليةِ للنص بداعي وجود سمة الإبهام في لفظٍ ما داخلَ النصَّ مما يؤول إلى عدم القدرة على القطع بإحدى الدلالات التفسيرية له دون أختها في نطاق العقل التفسيري؛ فإنَّ تسرُّبَ هذه السمة تعدُّ أكثر قبولاً وأوْلى بالتَّقبُّل فيما إذا كان ذلك اللفظ محذوفاً أصالةً من النص المقدس؛ ذلك بأنَّ الحذفَ الذي يُفْتَقَدُ الدليلُ عليه في النص - كما يظنُّ ذلك علماءُ التفسير- ينصرف إلى نطاق الغموض وعُسر البيان له؛ وبهذا تتكاثرُ المقولاتُ الساعيةُ إلى بيان ذلك المحذوف ويجتهدُ العقلُ التفسيريُّ لاستكشاف ذلك المكنون المفقود لفظاً في النص؛ وبناءً عليه وقعَ

(١) سورة النبأ: ٣٥.

(٢) ينظر: القزويني: الايضاح في علوم البلاغة: ١٤٧، والدمشقي: الفصول المفيدة في الواو المزيدة: ١٣٥، وابن هشام: مغني اللبيب: ١/ ١٠٦.

الاختلافُ في تفسير المحذوف من مُتعلق (فارغاً) في قوله تعالى-واصفاً حال أم موسى- ((وَأَصْبَحَ فُؤادُ أُمِّ مُوسى فارِغاً إِنْ كادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْ لا أَنْ رَبَطْنا عَلى قَلْبِها لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ))[(١)]؛ إذ ذهبَ جمعٌ من الـمُفسِّرينَ إلى القول بأنَّ ((معنى ذلك أنَّه فارغ من كل شيء إلا من أمر موسى كأنَّها لم تهتم بشيء سواه قال أبو عبيدة: خالياً من ذكر كل شيء في الدنيا إلا من ذكر موسى))[(٢)]، وينصُّ البغويُّ على أنَّ هذا القول هو ((قول أكثر الـمُفسِّرين))[(٣)]، وكان للأخفش رأيٌّ آخر في بيان دلالة متعلق (فارغاً) المحذوف من النص إذ رأى أنَّ المعنى ((فارغاً من الخوف والغم؛ لعلمها أنَّه لم يغرق بسبب ما تقدم من الوحي))[(٤)]، فكأنَّها بلغت درجة من الاستقرار بمكان إلى الحد الذي كانت فيه مطمئنةً على موسى عليه السلام؛ لأنَّ الله تعالى قد أوحى إليها بأنَّه رادُّهُ إليها، ففرغ فؤادها من الهم لفرط وثوقها بوعد الله تعالى لها[(٥)]، ويبدو أنَّ الأخفش قد أسَّسَ توجيهه التفسيري هذا بناءً على وقوله تعالى ﴿وَأَوْحَيْنا إِلى أُمِّ مُوسى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلا تَخافِي وَلا تَحْزَنِي

---

(١) سورة القصص: ١٠.

(٢) الشوكاني: فتح القدير: ٤/ ٢٢٩، وينظر: الطوسي: التبيان: ٨/ ١٣٣، والطبرسي: مجمع البيان:٧/ ٤١٨، والبغوي: معالم التنزيل: ١/ ١٩٤، وابن الجوزي: زاد المسير:٦/ ٢٠٤.

(٣) البغوي: معالم التنزيل: ١/ ١٩٤.

(٤) الشوكاني: فتح القدير: ٤/ ٢٢٩، ويُنسَبُ هذا الرأيُّ أيضاً إلى أبي عبيدة؛ إذ يقولُ النحاس: ((قال أبو عبيدة: وأصبح فؤاد أم موسى فارغاً؛ أي من الحزن لما عَلِمَتْ أنَّه لم يغرقْ))، وقد وافقَهُ في نسبة هذه المقولة إلى أبي عبيدة كل من البغوي وابن الجوزي، يُنظَرُ كلٌّ من على التوالي: النحاس: معاني القرآن:٥/ ١٦١، والبغوي: معالم التنزيل: ١/ ١٩٤، وابن الجوزي: زاد المسير:٦/ ٢٠٥.

(٥) ينظر: البيضاوي: تفسير البيضاوي: ١/ ٢٨٤، والطوسي: التبيان: ٨/ ١٣٣، والطبرسي: مجمع البيان:٧/ ٤١٨، وأبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم:٧/ ٥، وابن عاشور: التحرير والتنوير: ١/ ٣١٢٠.

إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾[١]؛ وبهذا يكون التقدير (فارغاً من الهم والخوف اطمئناناً على موسى)، وقد اتفق الطباطبائي مع ما ذهب إليه الأخفش في توجيهه لدلالة متعلق (فارغاً) في الآية الكريمة؛ إذ يقول: ((إنَّ ظاهر السياق أنَّ سبب عدم إبدائها له فراغ قلبها، وسبب فراغ قلبها الربط على قلبها، وسبب الربط هو قوله تعالى لها فيما أوحى إليها: ﴿لا تَخافِي وَلا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ﴾... ومحصل معنى الآية وصار قلب أم موسى بسبب وحينا خالياً من الخوف والحزن المؤديين إلى إظهار الأمر، لولا أنْ ثبتنا قلبها بسبب الوحي لتكونَ واثقةً بحفظ الله له لقربت من أنْ تظهر أمره لهم بالجزع عليه))[٢]، ورأى سعيدُ بنُ جبير أنَّ فارغاً هنا بمعنى (والها) إلى موسى؛ إذ يقولُ إنَّ المعنى ((والها كادت تقول وا إبناه من شدة الجزع))[٣].

وعلى الرغم من كثرة هذه التوجهات التي تبدو بعضها مُتناقضةً بين عدم الخوف وبين الجزع والخوف على موسى عليه السلام ترد مقولةُ الإمامِ الحسنِ عليه السلام ناقدةً لتلك المقولات وموجِّهاً المحذوف إلى توجيه سديد عالي الدقة؛ إذ يقولُ: ((فارغاً مما أوحي إليها من قوله ((لا تَخافِي وَلا تَحْزَنِي)) وذلك لما سوَّلَ الشيطانُ لها من غرقه وهلاكه إليها))[٤] والظاهر أنَّ هذا هو التوجيه

(١) سورة القصص: ٧.

(٢) الطباطبائي: الميزان:١٦/ ١٢.

(٣) الشوكاني: فتح القدير: ٤/ ٢٢٩، وينظر:الطبرسي: مجمع البيان:٧/ ٤١٨.

(٤) الشوكاني: فتح القدير: ٤/ ٢٢٩، وينظر:الطبرسي: مجمع البيان:٧/ ٤١٨، وابن الجوزي: زاد المسير:٦/ ٢٠٤، وابن عاشور: التحرير والتنوير: ١/ ٣١٢١

* ويبدو أنَّ النحاس قد تنبَّه على هذا القرينة حين قال: ((وقول من قال: ((فارغاً من الغم)) غلطٌ قبيحٌ؛ لأنَّ بعده ((إِنْ كادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْ لا أَنْ رَبَطْنا عَلى قَلْبِها))، النحاس: معاني القرآن: ١/ ١٦١، والشوكاني: فتح القدير: ٤/ ٢٢٩.

الدلالي الأوفق للنص؛ ذلك بأنَّ ثمة مُستنداً نصياً في الآية نفسها يُثبِتُ ما أدلى به الإمامُ الحسنُ وهو قوله تعالى ﴿إِنْ كادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْ لا أَنْ رَبَطْنا عَلى قَلْبِها لتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾؛ فقوله: ﴿إِنْ كادَتْ لَتُبْدِي بِهِ﴾ ينطوي على دلالة واضحة بأنَّ أمَّ موسى كان قلْبها فارغاً مما أوحاهُ سبحانه إليها لشدة خوفها على موسى(*) إذ فرغَ قلبُها من قوله تعالى ﴿وَلا تَخافِي وَلا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾؛ وبهذا نلحظُ أنَّ الإمامَ كان مدركاً لوجود لام مضمرة قبل (إن) في قوله تعالى ﴿إِنْ كادَتْ لَتُبْدِي بِهِ﴾ فالتقدير: ﴿لإِنْ كادَتْ لَتُبْدِي بِهِ﴾ فاللام تعليلية أي أصبح فؤاد أم موسى فارغاً لأنَّها كادت لتبدي بما أوحينا إليها – فالهاء في قوله ((به)) عائدة إلى الوحي[1]– فتفضح أمرَها وأمرَ موسى فيُقتَلَ موسى من حيث أرادت أنْ تنقذه من القتل، فالمراد ﴿وَأَصْبَحَ فُؤادُ أُمِّ مُوسى فارِغاً لإِنْ هي كادَتْ لَتُبْدِي بما أوحينا إليها لَوْلا أَنْ رَبَطْنا عَلى قَلْبِها لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ وسندُ ما ذهبَ إليه الإمامُ هو وجود (لولا) في النص أيضاً فهي أداة امتناع لوجود؛ أي لولا أنْ ربطنا على قلبها لكادت أنْ تفضحَ أمرها وأمر موسى فيُقْتَلَ، يقول الزجاج: ((ومعنى الربط على القلب: إلهام الصبر وتقويته[2]، وجواب ((لولا)) محذوف: أي لولا أنْ ربطنا على قلبها لأبدت))[3] ما أوحينا إليها وأظهرته[4]؛ فامتنع الإفصاح عن الوحي (الإبداء به) لوجود الربط على قلبها (التصبير لها).

وإنَّ وجودَ الربطِ على القلب لدليلٌ على أنَّها كانت في حال من الحزن

---

(١) حيث ورد في (معالم التنزيل): إنَّ ((الهاء عائدة إلى الوحي أي: كادت تبدي بالوحي الذي أوحى الله إليها أن يرده إليها))، البغوي: معالم التنزيل: ١/ ١٩٤.

(٢) ينظر: النَّسفي: تفسير النَّسفي: ٣/ ٢٢٨.

(٣) الشوكاني: فتح القدير: ٤/ ٢٢٩.

(٤) ينظر: الطوسي: التبيان: ٨/ ١٣٣، والطبرسي: مجمع البيان: ٧/ ٤١٨.

والهم الشديدينِ ما دعاها إلى أنْ توشك على كشفِ أمرِ الوحي، ويبدو أنَّ ابنَ قتيبة قد تنبَّهَ على هذا الأمرِ وهو في صدد نقده لمن يقول أنَّ المعنى هو أنَّ فؤادها كان فارغاً من الهم والحزن؛ إذ أعربَ عن ذلك مستغرباً بقوله: ((وهذا من أعجب التفسير كيف يكون كذلك والله يقول: ((لَوْلا أَنْ رَبَطْنا عَلى قَلْبِها))؛ وهل يربط إلا على قلب الجازع المحزون))[1]؛ فلما كان قلبها جازعاً محزوناً كادت أنْ تُعلنَ شأن الوحي لولا أنْ ربطَ اللهُ على قلبها فثبَّتها تماسكاً واطمئناناً وانزلَ عليها السكينةَ والهدوءَ حتّى تتحققَ إرادةُ السماءِ في إنقاذ بني إسرائيل من قيد العبودية والإذلال على يد موسى عليه السلام من دون أن تقفَ عاطفةُ أمِّ موسى وولهها عائقاً دون ذلك.

فضلاً عن أنَّ خاتمةَ النصِّ الكريمِ وهو قوله ﴿لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ فيها دليلٌ على أنَّها ما كانت مؤمنةً بما أوحي إليها لشدة حرصها على موسى عليه السلام ولهذا كادت أنْ تفضحَ أمرَها ولكن بالربط على قلبها آمنَتْ بأنَّ ما أوحي إليها هو الحق؛ لذا اطمأنت واستقرت وسند اطمئنانها بأنَّ الله تعالى سيرده إليها هي أنَّها بدأت تفكر بعقل رزين؛ إذ قال ﴿وَقالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهِ فَبَصُرَتْ بِهِ عَنْ جُنُبٍ وَهُمْ لا يَشْعُرُونَ﴾[2] إذ أرسلت أخته من خلفه لترى إلى أين يذهب وهذا تفكيرٌ حكيمٌ منها؛ يدل على رباطة الجأش وحسن التَّصرف، ومن يقول سبحانه ﴿وَحَرَّمْنا عَلَيْهِ الْمَراضِعَ مِنْ قَبْلُ فَقالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلى أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ ناصِحُونَ ﴿١٢﴾ فَرَدَدْناهُ إِلى أُمِّهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُها

(١) ابن الجوزي: زاد المسير:٦/ ٢٠٤، وفي مقولة ابن قتيبة هذه ردٌّ على مقولة الأخفش والطباطبائي في أنَّ فؤاد أم موسى أصبح خالياً من الحزن والهم؛ ذلك بأنَّ قرينة (الربط على القلب) تدل على خلاف هذا المعتقد التفسيري مُطلقاً.

(٢) سورة القصص:١١

وَلا تَحْزَنَ وَلِتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ اللهِ حَقٌّ وَلكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ﴾(١) فقوله سبحانه ﴿وَلِتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ اللهِ حَقٌّ﴾ فيه دلالةٌ واضحةٌ على أنَّ الله تعالى قد ربطَ على قلبِها بعد أنْ أوشكت على الإفصاح عن أمر الوحي ولتعلم بأنَّ وحينا حقٌّ؛ لذا ردَدْناهُ إليها لتقرَّ عينُها ولا تحزن، فهذه الخاتمة للنص الكريم فيها استكناه لمضمون المتعلق لـ (فارغاً) مما يدل على أنَّ المحذوف هو (فارغاً مما أوحينا إليها)؛ لذا ربطنها على قلبها وأوفينا بوعدنا لتعلمَ بأنَّ وعدَ الله حقٌّ وأنَّ طمأنتَنا لها حقٌّ لا شائبة فيه.

بهذا نجد أنَّ وتوجيه الإمام الحسن عليه السلام بأنَّ المحذوف هو (بما أوحينا إليها) هو الأصح على وجه الإطلاق لوجود القرائن النصية التي تُثبِتُ ذلك في الآية الكريمة وما بعدها من سياق الآيات اللاحقة بها.

(١) سورة القصص: ١٢-١٣.

المبحث الثامن:
حل إشكال دلالة محذوف (يُعْطِيكَ رَبُّكَ) في سورة الضحى:

إذا كان الخلافُ التفسيريُّ يقع في نطاق باين دلالة اللفظة القرآنية المذكورة عَلناً في التعبير القرآني فإنَّ ورودَ عمليةِ وقوعِ الخلافِ فيما هو محذوفِ الذكرِ من النصِّ المعجزِ أوقعُ بالحتميةِ لترددِ الاحتمالاتِ وتعددِ المقولاتِ الدلاليةِ فيها وهذا ما وقعَ فعلاً في تحديد محذوف فعل العطاء ومتعلقه من سورة الضحى، وذلك تحديداً في قوله تعالى ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضى﴾[١]؛ إذ ذهبَ علماءُ التفسيرِ إلى الاجتهاد لتشخيص الدلالة المحذوفة التي تمثل الشيء المعطى إلى الرسولﷺ في يوم القيامة؛ إذ يقول أبو السعود في بيان هذا المحذوف: إنما هو ((كمال النفس، وعلوم الأولين والآخرين، وظهور الأمر وإعلاء الدين بالفتوح الواقعة في عصرهﷺ وفي أيام خلفائه الراشدين وغيرهم من الملوك الإسلامية، وفشو الدعوة والإسلام في مشارق الأرض ومغاربها ولما ادخر له من الكرامات التي لا يعلمها إلا الله تعالى))[٢]؛ بهذا نلحظُ أنَّ أبا السعود قد حصرَ الشيءَ المعطى للرسولﷺ في نطاق الدنيا فحسب؛ على حين أنَّ النصَّ الكريمَ قد تصدر بـ (سوف) وهي حرف تفيد دلالتُهُ في الخطاب التداولي لدى العرب التأخيرَ في الزمن مما يشيرُ إلى أنَّ هذا المعطى سيكون يوم القيامة أي في الدار الآخرة لا في دار الدنيا؛ وسند ذلك أيضاً هو حذف مفعول فعل الرِّضى حيث قال سبحانه ((فَتَرْضَى)) ولا

---

(١) سورة الضحى :٥.

(٢) أبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم: ٩/ ١٧٠، والبيضاوي: تفسير البيضاوي: ١/ ٥٠٢.

نحسب أنَّ ما يُرضي الرسول هو العطاء في الدنيا دون الآخرة التي يحتاج فيها المرء فعلاً إلى العطاء الرباني؛ إذ أشد ما يكون المرء حاجة إلى العطاء هو يوم القيامة.

ويبدو أنَّ الزمخشري يتفق مع أبي السعود في تحديد دلالة محذوف العطية؛ إذ يقولُ: هو ((موعد شامل لما أعطاه الله في الدنيا من الفلج والظفر بأعدائه... ودخول الناس في الدين أفواجاً))[1]، ولم يبتعد الطوسيُّ كثيراً عما قرَّرَهُ الزمخشريُّ في بيان دلالة المحذوف؛ إذ يقول الطوسي هو ((وعد من الله له أنْ يعطيه من النعيم والثواب وفنون النعم ما يرضي النبي (صلى الله عليه وآله وسلم ويؤثره))[2]، وقيل إنَّ العطية هي ألف ألف قصر يعطيه الله سبحانه لرسوله في الجنة وفي كل قصر ما ينبغي له من الأزواج والخدم[3].

والظاهر الذي دعا الـمُفسِّرين إلى تعدد المقولات وكثرة التصورات لتحديد المحذوف من دون تحديد هو وجودُ الحذفِ نفسه؛ ذلك بأنَّ حذفَ المفعول به يورثُ الإطلاقَ وإنَّ هذا الإطلاقَ بالحذفِ هو مبعثُ التَّوارد الدلالي على المحذوف لا محالة.

نقول إنَّ هذا المحذوف وإنْ كان مُطلقاً من حيث الخطاب في النص القرآني إلا إنَّه مقيدُ الدلالة في رواية الإمام الجواد عليه السلام؛ ذلك بأنَّه قد حدَّدَ المراد من العطية تشخيصاً وبياناً؛ إذ روي ((عن بشر بن شريح البصري قال: قلت لمحمد بن علي عليهما السلام: أيةُ آيةٍ في كتاب الله أرجى؟ قال: ما يقول فيها قومك؟ قال: قلت: يقولون ﴿يا عِبادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلى أَنْفُسِهِمْ لا تَقْنَطُوا

(١) الزمخشري: الكشاف: ٤/ ٧٧٢.

(٢) الطوسي: البيان: ١٠/ ٣٦٩.

(٣) ينظر: ابن كثير: تفسير ابن كثير: ٤/ ٥٥٨، والطبري: تفسير الطبري: ١٢/ ٣٢٤.

مِنْ رَحْمَةِ اللهِ﴾[١]، قال: لكنَّا أهل البيت لا نقول ذلك، قال: قلت: فأي شيء تقولون فيها ؟ قال: نقول ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾ الشفاعة، والله الشفاعة والله الشفاعة))[٢]؛ بهذا نجدُ أنَّ دلالةَ العطيةِ في النصِّ القرآنيِّ ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾ هي الشفاعةُ تحديداً فهي ما يمنحُها اللهُ تعالى إلى رسولِهِ الكريمِ فيصلَ إلى حدِّ الرِّضى المطلق؛ وإنَّ هذا العطاء يكون يوم القيامة لا في الدنيا؛ إذ روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنَّه قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ((يشفعني الله في أُمتِي حتّى يقول الله سبحانه لي: رضيتُ يا محمد؟ فأقول يارب: رضيتُ))[٣].

ونجد أنَّ ثمة تجانساً بين دلالة الإطلاق في فعل الرضى ودلالة الإطلاق في فعل العطية؛-الذي قيَّده الإمامُ الجوادُ بالشفاعة مُعضِّداً كلامه بالقسم- إذ ربطَ النصُّ بين دلالة الإطلاق في العطية الـمُتَجَسِّدَة بالشفاعة[*] ودلالة الرِّضى المطلق للرسول بـ (الفاء) في قوله ((فترضى)) حيث أدَّتْ (الفاء) وظيفة الرابط التعليلي بين مُطلق العطاء (السبب) ومُطلق الرضى (النتيجة)، ولا يتحقق الرِّضى المطلق للرسول إلا بالشفاعة لأمته[٤]؛ لهذا لا موضع لـمَنْ يرى أنَّ تحديد العطية سيكون في الدنيا؛ وسندُ ذلك هو استعمال النص

---

(١) سورة الزمر: ٥٣.

(٢) المجلسي: بحار الأنوار: ٨/ ٤٧، والطباطبائي: الميزان: ١/ ١٧٦.

(٣) القرطبي: تفسير القرطبي: ٢٠/ ٨٦، وينظر: الاصبهاني: حلية الأولياء: ٣/ ١٧٩، والطبراني: المعجم الوسيط: ٢/ ٣٠٧، والحاكم الحسكاني: شواهد التنزيل: ٢/ ٤٤٦.

* وفي حقيقة الأمر نحسب أنَّ الإطلاق في فعل العطية باقٍ على حاله لا من حيث تشخيص العطية قيداً؛ بل من حيث عظم ذلك العطاء الذي ينصرف إلى الإطلاق قيمةً في نوع تلك العطية لا من حيث تشخيص ماهيتها تحديداً.

(٤) ينظر: شبر: الجوهر الثمين: ٦/ ٤٢٢، والطباطبائي: الميزان: ٢٠/ ٤٤٥.

لـ(سوف) التي تفيد البُعد المستقبلي فتضمن النص إشارة إلى طول المرحلة وبُعد المنال الذي سيكون فيه الرسول حتّى يغدو راضياً ألا هو يوم القيامة، فيبدو أنَّ معنى الحرف (سوف) وظِّفَ نصيّاً لتعزيز تماسك الرسول صلى الله عليه وآله وتعميق صبره وصولاً إلى الدار الآخرة حيث ستتحقق أمنيتُهُ وسيتجسدُ مطلبُهُ بالشفاعة لأُمته.

ولأهمية هذا العطاء (الشفاعة) نجدُ أنَّ الله تعالى قد عضدَ وجوب تحققه بمؤكد توثيقي وهو (اللام)؛ إذ نجدها قد تصدَّرَتْ قوله سبحانه ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾[1] إذ جاءت لتوكيد مضمون الجملة[2]؛ وبهذا التوكيد يحدث الإقرار على المضمون من طرف الخطاب الأول (الله تعالى) ويحدث الاستيثاق والسكينة للطرف الخطاب الثاني وهو الرسول صلى الله عليه وآله بإعطائه الشفاعة مُطلقاً في الدار الآخرة.

وما يدل على أنَّ المراد من المحذوف هو (الشفاعة) -كما أجادَ بذلك الإمامُ الجوادُ- وأنَّ هذا الأمر واقع في الدار الآخرة هو مضمون الآية السابقة لقوله تعالى ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾ وهي قوله سبحانه ﴿وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى﴾[3] فسياق الآية يتحدث عن الآخرة وأنّها أفضل عطاء من الأولى (الدنيا) وهذا يدلُّ بما لا يقبلُ الجدلُ بأنَّ العطيةَ ستكون في الآخرة وما هي إلا الشفاعة، وعند معاودة النظر إلى قوله تعالى ﴿وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى﴾ سنشهد أنَّ النص الكريم قد ابتدأ بلام التوكيد الداخلة على لفظة (الآخرة)، والظاهر أنَّ هذه الآية كانت تؤشِّرُ تأشيراً جلياً إلى دلالة

---

(١) الضحى:٥

(٢) ينظر: الزمخشري: الكشاف:٤/ ٧٧٢، والطبرسي: جوامع الجامع: ٤/ ٨٥٥.

(٣) سورة الضحى: ٤.

الشفاعة في الآية التي تلتها ولهذا كانت وافرة التوكيدات لإثبات تحقق ذلك العطاء لأهميته للرسول ولأمته؛ فقد حُشِدَ في هذه الآية أكثر من توكيد (اللام المذكورة، وبناء الجملة على الإسناد الاسمي، وتقديم لفظة الآخرة على الدنيا، واستعمال صيغة التفضيل (خيرٌ لك من) بحيثية تركيبية رائعة أفضت إلى إنتاج دلالي غاية في الرفعة)؛ إذ انتقى التعبير القرآني هذا التركيب التفضيلي للنص لأداء معنى التعجب ولفت النظر إلى جانب التفضيل، فلا يتحقق هذا لو قلنا (وللآخرة خير الأولى)؛ لأنَّ المعنى سيكون أنَّ الآخرةَ من جنس الأولى، فهي جزءٌ منها وقد فُضِّلت عليها وليس هذا هو المبتغى.

وعند النظر للجار والمجرور (لك) نقف على دلالة توكيدية أيضاً، حيث خصَّه سبحانه بذلك تصريحاً واللام اللازمة بالكاف هي (لام التملك) وهذا ما تفرضُهُ الدلالة الانفتاحية العامة للسياق، ولا يقتصر الأمر على التوكيد في هذا؛ بل يتعدّاه إلى معنى التقريب والتودُّد، فذِكر (لك) تُرسِّم في ذهن الرسول ﷺ مدى قربه من الله تعالى، وسندُ هذا كثيرٌ في النص القرآني ومنه قوله تعالى ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ۝ وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ﴾[1]، فنلحظُ أنَّ لفظة (لك) و(عنك) واردتان في السورة زيادة للتقريب والحرص منه تعالى على رسوله، وربما كانت اللام في(لك) المساقة في سورة الضحى في قوله تعالى ﴿وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى﴾دلالة على التعليل فيكون المعنى أن الآخرة خير من الأولى بسببك؛ لأنَّ الناس لابدَّ من أنْ يخطؤوا في الأولى فيجمع الله تعالى عليهم هفواتهم ليُحاسبَهم في الآخرة؛ بيد أنَّه سبحانه حينما أعطاك كرامة الشفاعة لهم كانت لهم الآخرة خير من الأولى لأنَّهم أخطأوا في الأولى فتحمَّلوا ذنوبهم وكادوا يعاقبون عليها، بيد أنَّكَ جئتَ فأنقذتهم

(١) سورة الانشراح: ١، ٢.

في الآخرة بشفاعتك فكانت لهم الآخرة هي الخير من دار اكتساب الذنوب التي هي الأولى (الدنيا) دار الغرور والافتتان، فكانت لهم بكَ الآخرةُ خيراً من الأولى، فيدخلون الجنة التي أُعِدَّت لهم بفضلك فيكون المعنى (وللآخرة خير بك من الأولى)، ولكن استعار (اللام) بدلاً من (الباء) لتحمل المعنيين معاً: الملكية والتعليل، فضلاً عن معنى التقريب والتوكيد التنصيصي.

وما يجذب انتباهنا في الآية نفسها أيضاً أنَّه سبحانه استعمل لفظة (الأولى) مقابل (الآخرة)، ولم يستبدلها بلفظة (الدنيا) التي تتناسب مع (الآخرة) في التقابل، ونرى أنَّ هذا الاختيارَ وقعَ لدلالتين إحداهما أنَّ (الأولى) وحدها تُوحي بوجود (آخرة)، مما يُثير تداعياً لدى المتلقي، فيَثْبِتَ له يقيناً من خلال لفظة واحدة أنَّ هناك آخرة، فكأنَّه أكدَ وجود (الآخرة) وأعادها في الآية على صورة التقابل بذكر الضد الذي لا يوجد إلاّ بوجود الآخر، فكأنَّ ذِكرَهُ لـ (الإولى) شهادةٌ لـمُقابلِتِها وهي التي يُراد من ذهنية المتلقي التوجُّه لها في الآية، وثانيهما أنَّ هذه اللفظة على الأرجح لها صلةٌ بالقَسم الأول في صدارة السورة وهو (والضحى)، فالضحى يكون الأول من اليوم ثم يأتي الليل وهو الآخرة، ووصِفَ الليل بالسكون والراحة مثلما هي الآخرة للمؤمنين، وتحقيقاً لهذا الترابط كان إيراد لفظة (الأولى) انسق من إيراد لفظة (الدنيا)؛ لأنَّ الأخيرة لا تحقق الغرض المقصود على الرغم من أنَّها تحقق الهدف الجمالي وهو التواؤم مع رؤوس الآي.

نصل إلى أنَّ هذه الآية قد عزَّزت معنى القول بالشفاعة في قوله تعالى ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضى﴾ وأنَّ جميع القرائن النصية في هذه الآية وفي آية العّطية نفسها تشير -بما لا يقبل الشك- إلى أنَّ العطية ستكون بالآخرة، وأنَّ الرسول لا يصل إلى مرحلة الرِّضى المطلق في الآخرة إلا بنيله الشفاعة

لأُمتِهِ حتماً، يقول الطباطبائي : قوله ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضى﴾ تقرير وتثبيت لقوله ﴿وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولى﴾[1] فالآيتان مرتبطتان بعضهما مع بعض ارتباطاً وثيقاً فكل واحدة منهما تكمل الأخرى فلا ينفكان عن بعضا بعضاً ألبتة.

فضلاً عن هذا وذلك فإنَّنا إذا ما نظرنا إلى سبب نزول سورة الضحى فإنَّنا سنجد دليلاً جلياً على القول بأنَّ المراد من العطية هو الشفاعة – كما قال الإمامُ الجوادُ (عليه السلام)- فسبب النِّزولِ يُعينُنا على كشف مراد العطية ويُلقي إضاءةً عليه للاسترشاد والبيان، ومرد النزول يؤول إلى أنَّ امرأة من المشركين أقبلتْ على الرسول ﷺ بعد أن أُرجئ عنه الوحي مدةً ليست بالقصيرة، فقالت له: يا محمد؛ ما أرى شيطانَكَ إلاّ قد قلاك[2]، نستشف من هذه الرواية دلالة تؤكد أنَّ كل الآيات في سورة الضحى إنما هي مُساقة للرد على هذا الزعم ولتوثيق اطمئنان الرسول بمساندة السماء له من جهة وأحقية دعواه من جهة أخرى؛ ولتبشيره بالمحصلة الكبرى التي سينالها في الآخرة له من جهة ثالثة؛ من هنا اقتضى هذا الداعي القول بأنَّ العطية التي يعيطها الله سبحانه للرسول من أجل تسلية نفسه الكريمة وزيادة تماسكه وثباته على العقيدة ما هي إلا الشفاعة فهي أعظم شيء يمكن أنْ يمنحَهُ اللهُ تعالى للرسول ﷺ كي يشدَّ من أزره ويقوي عزيمته نحو الثبات والصمود بلوغاً إلى الغاية المنشودة وهي إنقاذ أمته من العذاب مُطلقاً، إذ يقول سبحانه ﴿وَما أَرْسَلْناكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعالَمِينَ﴾[3].

(١) الطباطبائي: الميزان: ٢٠/ ٣١٠.

(٢) ينظر: القرطبي: تفسير القرطبي: ٢٠ / ٩٣، والزمخشري: الكشاف: ٤/ ٧٧١، والحائري: مقتنيات الدرر: ١٢/ ١٦٣، ومغنية: الكاشف: ٧ / ٥٧٧

(٣) سورة الأنبياء: ١٠٧.

الخـاتـمة

من التنقيب والتأمُّل ومعاودة النظر في ممارسات الأئمة عليهم السلام لمنطق حل الإشكالات التفسيرية في نطاق النص القرآني بداعي إيضاح ما قَصُرَ دونه فهم المتلقي من بيان النص المعجز؛ تأسيساً على محدودية إمكاناته الكشفية لمضامين النص؛ توصل الباحث إلى جملة من الثمرات العلمية والنتاجات المعرفية التي يمكن أنْ يُنظرَ إليها على أنَّها قناعات يمكن أنْ تأخذ بأيدنا إلى حيز اليقين التام، وهي إيجازاً على النحو الآتي:

١- وجد الباحث أنَّ حيثية حل الإشكال التفسيري التي مارسها الأئمة عليهم السلام على البيانات التفسيرية التي قيلت في حيز الآي الكريم؛ يمكن أنْ يُنظرَ إليها على أنَّها منهجٌ تفسيريٌّ يمكن أنْ ينتمي إلى جنس المناهج التفسيرية للنص القرآني عموماً؛ وذلك بحكم توحُّد الغاية التي تسعها إليها المناهج التفسيرية كافة؛ فما دام كلُّ منهج تفسيري يسير إلى غاية ينصُّ مآلها على بلوغ الدلالة الأرجح أو الأوفق للنص، فإنَّ ممارسة النمط النقدي على النتاج التفسيري يحقق الغاية ذاتها ويتجه نحو المحصلة نفسها بلا خلاف؛ إذ كان يسعى الأئمة عليهم السلام من مقولاتهم (التفسيرية الناقدة) إلى بيان الدلالة الأوفق للنص، وإذا كان حكمُ الغايةِ سارياً على جميع المناهج التفسيرية عموماً فإنَّه يمكن القول بأنَّ الممارسة الإجرائية على النص القرآني التي قامَ بها الأئمةُ ما هي إلا منهج تفسيري يسعى إلى تصحيح المسار الفِهمي للآية من جهة ويسير باتجاه منح الآية الدلالة التي تتسم بالصحة القاطعة والمنطقية الحاسمة من جهة أخرى؛ وبهذا يعدُّ منهجاً تفسيرياً بالمحصلة النهائية له.

٢- توصل الباحث إلى قناعة تامة تنصُّ على أنَّ مهمة (حل الإشكال التفسيري) أو (النقد الدلالي لمناط مضمون الآية) أو ما يمكن أنْ يُسمى بـ (التوجيه البياني الأصدق للنص) تُمثُل جُزءاً من تكليف الرسول ﷺ ابتداءً والأئمة ﷺ من بعده تباعاً؛ إذ لما كان النصُّ القرآنيُّ قد فُرِضَ بيانُهُ وجوباً على الرسول الأكرم أصالةً وعلى الأئمة من بعده لزوماً بالأصالة؛ تجلَّت- من هنا-حتمية القول بوجوب ممارسة التوجيه التفسيري على فهم المتلقي المخطوء تجاه النص؛ ذلك بأنَّ تعديل المسار التفسيري للمتلقي يُعدُّ بالمحصلة النهائية تفسيرياً بيانياً لما وقع الوهمُ في نطاق دلالته من النص القرآني لا محالة.

٣- اكتشف الباحث أنَّ الأئمة ﷺ حينما كانوا يمنحون النصَّ القرآنيَّ دلالـةً ما تعدُّ ناقدةً لسائر الـدلالات التي أدلى بها علماءُ التفسيرِ في حيز تلك النص الكريم؛ فإنَّهم ﷺ لم يكونوا ليُطلقوا تلك الدلالةَ من دون أنْ يؤسِّسوها على منطلق لغوي ينصُّ على اتساقها مع السياق التي وردت فيه تلك المفردة - ميدان حل الإشكال التفسيري وموضع النقد الدلالي-في الآية الكريمة، فكأنَّ الأئمة كانوا ينظرون إلى السياق العام للنص التي سيقت فيه تلك المفردة ومن ثم يُدلُون بمعناها الأوفق على وفق توافق ذلك المعنى مع الدلالة الانفتاحية لتلك الآية، وقد يمتدُّ الأمرُ أحياناً إلى أنْ يُراعوا توافق تلك الدلالة حتّى مع دلالات الآيات السابقة عليها واللاحق بها مما يحقق نطاقاً دلالياً موحَّداً بين الآيات جميعاً؛ من هنا نستدل على أنَّ الأئمة كانوا يُوظِّفون القرائن السياقية في الآية لاستنباط الدلالة الأرجح على وجه الإطلاق، وتأسيساً على هذا كانت دلالاتُهم كلُّها متفقةً مع مُرادات الآية أصالةً والسياقات المحيطة بها تباعاً.

٤- وجد الباحث أنَّ الأئمة ﷺ كانوا يُوظِّفون في ممارساتهم النقدية

لحل الإشكال التفسيري -في الأعم الأغلب- منهج تفسير النص بأخيه؛ والأظهر أنَّ استعمالهم عليهم السلام لمنهج تفسير القرآن بالقرآن -في درأ الدلالة الواهنة للنص- كان مؤسساً على إيمانهم بأنَّ هذا المرتكز المنهجي في بيان الدلالة النصية للكتاب المعجز هو الأصدق محصلةً والأحق بياناً والأوفى مُبتغىً على وجه الإطلاق؛ ذلك بأنَّ عملية النقد التفسيري حينما تصدر من الإمام لابدَّ لها من مُستند استدلالي تَركنُ إليه؛ ولما كانت الدلالةُ الناتجةُ بفعل منهج عرض النص على مُكَمِّلِةِ بياناً تعدُّ الأمثل تأسيساً على قاعدة أنَّه لا يعرف مراد الله تعالى إلا الله تعالى؛ كان إتباع هذا المنحى الاستدلالي هو الأحرى على وجه الحتمية؛ لأنَّ مسألة الاستدلال به لا يمكن أنْ يتسربَ إليها الطعنُ أو يعتورها الخللُ الدلاليُّ أو الاستدلاليُّ على وجه القطعيةِ البتة؛ من هنا ندرك تمام الإدراك بأنَّ استعمال الأئمة لهذا المنحى التفسيري تشخيصاً -دون غيره من المناهج- فيه دعوة واضحة واستدعاء مُلِح لتوظيف هذا المنهج من المتلقي لحل الإشكالات العقائدية أو الفقهية في نطاق الاية المتردد في بيانها؛ لأنَّ هذا المنهج يعدُّ أنجع المناهج البيانية مُطلقاً لاستظهار الدلالة الصادقة للنص، وسمة الصدق والوضوح اليقيني في استبيان الدلالة هي الغاية التي يسعى إليها كلُّ مفسرٍ أو قاريءٍ للنص أو ناقدٍ لنتاجات قراءاته بالضرورة وبلا نقاش.

ويبدو أنَّ ثمة داعيينِ يُفسران لنا علة وثوق الأئمة عليهم السلام بأنَّ الدلالة الناتجة من توظيف هذا المنهج التفسيري هي الدلالة الأصدق والأحق على وجه والإطلاق وهما:

الأول: إيماناً منهم عليهم السلام بأنَّ هذا المنهج أجلى المناهج بياناً للدلالة القرآنية دون سائر المناهج الأُخر؛ لأنَّ الله تعالى (المتكلم) هو الذي يُبيِّنُ كلامَهُ ولا

أحد أدرى بكلامه سبحانه منهُ البتة.

الآخر: هو أنَّ الدلالة الموصول إليها بهذا المنهج لايُقْدَحُ بها البتة؛ لأنَّها مُستقاة من عمق النص القرآني نفسه ومن لُب النسيج المعجز ذاته؛ فكان- من هنا- الركون إلى هذا المنهج يعد فصلاً قولياً وحسماً تفسيرياً لا مجال لأنْ يتطرق الشكُّ إليه؛ لذا وَجَبَ أنْ يركنَ إليه المتلقي الذي ندَّ عن الدلالة المرجوة - والحال هذه-؛ وبهذا يكون هذا المنهجُ حجةً على المتلقي، وما المُخالِفُ لنتاج هذا المنهج إلا معانداً لكلام الله تعالى ومخالفاً لمنطق السماء دون أدنى شك؛ لهذا آثرَ الأئمة استعمال هذا المنهج في بيان نطاق الدلالة المنقودة أو حل الإشكال التفسيري للآيات الكريمات المتردد في دلالاتها لئلا يتركوا مجالاً للقلق المضموني الذي قد يتوافر لدى المتلقي تجاه نتاجهم التفسيري ولكي لا يفسحوا المجال إمام القدح الدلالي في صحة المعنى الذي توصلوا إليه مُطلقاً؛ لهذا كان استعمال هذا المنهج التفسيري في مروياتهم هو الأوْلى على وجه الإطلاق؛ لأنه يُوصِل إلى الدلالة الأوْلى على وجه الإطلاق.

٥- اتضح لدى الباحث أنَّ اغلب مواضع نقد الأئمة عليهم السلام لدلالات المفردة القرآنية كانت نتيجة توظيف المشتغلين في نطاق التفسير المعنى الظاهري الحقيقي للمفردة من دون تأمُّل المعنى العميق لها أو النظر إلى دلالة ما بعد الظاهري فيها؛ إذ يبدو أنَّ هذا الأمر هو الذي كان يوقعهم في إشكال الدلالة غير الراجحة، ولو تجاوزا الدلالة الظاهرة إلى ظاهر الدلالة المرادة على وفق قرائن النص لوجدوا أنَّ ما كانوا يُعوِّلون عليه من معنى ليس هو المراد البتة، فلو كلَّفوا أنفسهم قراءة ما بعد الظاهرة لتجنَّبوا مسار الانتقاد ولأدركوا أنَّ الدلالةَ القرآنيةَ تتجاوز الظاهر أحياناً إلى ما وراءه لتساير العقل البشري وإبداعاته في كيفيات استنباط المعنى من النص القرآني عموماً.

٦- لقد وصلَ الباحثُ إلى قناعةٍ تامةٍ تأخذُ بيدِهِ إلى برِّ الاطمئنانِ بأنَّ القول بتجسم الله تعالى هو أمرٌ مرفوضٌ البتة؛ وأنَّ القائلين بأنَّ لله تعالى يدينِ على وجه العضوية ليسوا على حقٍّ مُطلقاً؛ ذلك بأنَّ الإمامَ الصادقَ عليه السلام قد حَسَمَ هذا الاتجاه التجسيمي لله تعالى؛ بإحالة دلالة (اليدين) على سمة الكناية فهي تنصرف إلى دلالة القوة والنعمة، واستدل على استظهاره هذا المضمون بجملة من النصوص القرآنية التي تثبتُ ذلك؛ باعتبار أنَّ التعبيرَ الكنائيَّ سمةٌ فنيةٌ مضمونيةٌ شائعةٌ في منظومةِ الخطابِ العربي؛ ولما كان الحال هذه وَجَبَ أنْ لا نتردد في توجيه النص إلى هذه الدلالة المعروفة - التي أدلى بها الإمامُ- تداولاً لدى المتخاطبين باللسان العربي؛ من هنا بتَّ الإمامُ في دلالة لفظة (اليدين) بأنَّها تشير إلى القوة والسيطرة والنعمة؛ ودَلالةُ ذلكَ أنَّه عليه السلام استشهد عليها بجملة من المصاديق القرآنية التي وردت فيها لفظة (اليد) مُثناة تارةً وجمعاً تارةً أخرى، فتباينُ الصيغِ في التعبير بلفظة (اليد) لدليلٌ جليٌّ على أنَّ الله تعالى لا يبتغي منها المعنى الحقيقي العضوي؛ بل يريد المعنى الكنائي التعبيري وهو القوة والإبداع في الخلق؛ إذ تتغاير الصيغ على وفق تغاير الإمكانية التعبيرية في اللفظة مناسبةً مع حاجة النص ومضمون السياق الذي ترد فيه تلك اللفظة استيفاءً؛ وبهذا لا دليل البتة على تجسيم الله تعالى؛ بل الأدلة النصية التي استعرضها الإمامُ كلَّها تشيرُ إلى عكس القول بجريان التجسيم عليه سبحانه؛ لأنَّ جريان هذا القول محال على الله تعالى جرياناً مطلقاً.

٧- اتضح لدى الباحث أنَّ النبي يونس عليه السلام لم يكن شاكاً مُطلقاً في قدرة الله تعالى عليه؛ وأنَّ خروجَهُ لم يقع تجاوزاً على السلطة الإلهية البتة؛ وإنَّ ما دعا الـمُفسِّرين إلى القول بشك النبي يونس هو إحالتهم للفعل (نقدر عليه)

إلى نطاق المقدرة والتَّمَكُن؛ على حين أنَّ المبتغى منه دلالةً هو التضييق عليه في الرزق، ذلك بأنَّ الإمام الرضاﷺ هو من أثبتَ ذلك واستدل عليه بنص قرآني آخر كانت فيه دلالة (يقدر) منصرفة إلى معنى التضييق في الرزق؛ ففهم بهذا أنَّ الإمـامَ كان يُعوِّل على القرائن الـمُسْتكْشِفةِ خارج سياق النص الـمُتحدِّث عن النبي يونسﷺ؛ إذ وظَّف قرينة خارجية من خضم السياقات القرآنية لإثبات صحة الدلالة المرادة للفعل (يقدر)، وهذا يدل على وحدة المناط بين السياقين وتوحُّد الدلالة بين اللفظتين واتفاق حيثية استعمالهما، فالنص القرآني كما يقول أمير المؤمنينﷺ ((ينطقُ بعضُهُ ببعضٍ ويشهدُ بعضُهُ على بعضٍ))[١].

٨- وجد الباحث أنَّ الأئمة ﷺ قد اثبتوا بمروياتهم الناقدة للقول بإمكانية رؤية الله تعالى بأنَّ الرسول الأعظم لم يرَ الله تعالى البتة،إذ أجاد الإمامُ الرضاﷺ بمنطلقه النقدي للنتاجات التفسيرية التي قيلت في حيز إمكانية رؤيته تعالى؛ وأثبتَ عدم صحة وقوع الرؤية على الله سبحانه؛ بل كانت رؤية الرسول الأكرم منصبة على جبرائيلﷺ، وقد استدل الإمام على ذلك بمنهج القرائنية النصية على منحيين:

الأول: اتبع فيه منهج القرائن الخارجية أي استدل بجملة من النصوص القرآنية الضاربة للقول برؤية الله تعالى من خارج نطاق الآية الـمُستَدل بها على رؤيته سبحانه وهي قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرى﴾.

الثاني: اتبع فيه منهج الاستلال القرائني من سياقات الآيات المحيطة بالآية موضع الخلاف من السورة نفسها، فانتهى إلى أنَّ الذي رآه الرسول الكريم هو جبرائيلﷺ وليس الله تعالى؛ وبهذا قدم الإمام البديل الدلالي

(١) الإمام علي: نهج البلاغة: ٢/ ١٧.

٦- لقد وصلَ الباحثُ إلى قناعةٍ تامةٍ تأخذُ بيدِهِ إلى برِّ الاطمئنانِ بأنَّ القول بتجسم الله تعالى هو أمرٌ مرفوضٌ البتة؛ وأنَّ القائلين بأنَّ لله تعالى يدينِ على وجه العضوية ليسوا على حقٍّ مُطلقاً؛ ذلك بأنَّ الإمامَ الصادقَ عليه السلام قد حَسَمَ هذا الاتجاه التجسيمي لله تعالى؛ بإحالة دلالة (اليدين) على سمة الكناية فهي تنصرف إلى دلالة القوة والنعمة، واستدل على استظهاره هذا المضمون بجملة من النصوص القرآنية التي تثبتُ ذلك؛ باعتبار أنَّ التعبيرَ الكنائيَّ سمةٌ فنيةٌ مضمونيةٌ شائعةٌ في منظومةِ الخطابِ العربي؛ ولما كان الحال هذه وَجَبَ أنْ لا نتردد في توجيه النص إلى هذه الدلالة المعروفة - التي أدلى بها الإمامُ- تداولاً لدى المتخاطبين باللسان العربي؛ من هنا بتَّ الإمامُ في دلالة لفظة (اليدين) بأنَّها تشير إلى القوة والسيطرة والنعمة؛ ودَلالةُ ذلكَ أنَّه عليه السلام استشهد عليها بجملة من المصاديق القرآنية التي وردت فيها لفظة (اليد) مُثناة تارةً وجمعاً تارةً أخرى، فتباينُ الصيغِ في التعبير بلفظة (اليد) لدليلٌ جليٌّ على أنَّ الله تعالى لا يبتغي منها المعنى الحقيقي العضوي؛ بل يريد المعنى الكنائي التعبيري وهو القوة والإبداع في الخلق؛ إذ تتغاير الصيغ على وفق تغاير الإمكانية التعبيرية في اللفظة مناسبةً مع حاجة النص ومضمون السياق الذي ترد فيه تلك اللفظة استيفاءً؛ وبهذا لا دليل البتة على تجسيم الله تعالى؛ بل الأدلة النصية التي استعرضها الإمامُ كلَّها تشيرُ إلى عكس القول بجريان التجسيم عليه سبحانه؛ لأنَّ جريان هذا القول محال على الله تعالى جرياناً مطلقاً.

٧- اتضح لدى الباحث أنَّ النبي يونس عليه السلام لم يكن شاكاً مُطلقاً في قدرة الله تعالى عليه؛ وأنَّ خروجَهُ لم يقع تجاوزاً على السلطة الإلهية البتة؛ وإنَّ ما دعا الـمُفسِّرين إلى القول بشك النبي يونس هو إحالتهم للفعل (نقدر عليه)

إلى نطاق المقدرة والتَّمَكُن؛ على حين أنَّ المبتغى منه دلالةً هو التضييق عليه في الرزق، ذلك بأنَّ الإمام الرضا عليه السلام هو من أثبتَ ذلك واستدل عليه بنص قرآني آخر كانت فيه دلالة (يقدر) منصرفة إلى معنى التضييق في الرزق؛ ففهم بهذا أنَّ الإمامَ كان يُعوِّل على القرائن الـمُسْتَكْشِفَةِ خارج سياق النص الـمُتحدِّث عن النبي يونس عليه السلام؛ إذ وظَّف قرينة خارجية من خضم السياقات القرآنية لإثبات صحة الدلالة المرادة للفعل (يقدر)، وهذا يدل على وحدة المناط بين السياقين وتوحُّد الدلالة بين اللفظتين واتفاق حيثية استعمالهما، فالنص القرآني كما يقول أمير المؤمنين عليه السلام ((ينطقُ بعضُهُ ببعضٍ ويشهدُ بعضُهُ على بعضٍ))[1].

٨- وجد الباحث أنَّ الأئمة عليهم السلام قد اثبتوا بمروياتهم الناقدة للقول بإمكانية رؤية الله تعالى بأنَّ الرسول الأعظم لم يرَ الله تعالى البتة،إذ أجاد الإمامُ الرضا عليه السلام بمنطلقه النقدي للنتاجات التفسيرية التي قيلت في حيز إمكانية رؤيته تعالى؛ وأثبتَ عدم صحة وقوع الرؤية على الله سبحانه؛ بل كانت رؤية الرسول الأكرم منصبة على جبرائيل عليه السلام، وقد استدل الإمام على ذلك بمنهج القرائنية النصية على منحيين:

الأول: اتبع فيه منهج القرائن الخارجية أي استدل بجملة من النصوص القرآنية الضاربة للقول برؤية الله تعالى من خارج نطاق الآية الـمُستَدل بها على رؤيته سبحانه وهي قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾.

الثاني: اتبع فيه منهج الاستلال القرائني من سياقات الآيات المحيطة بالآية موضع الخلاف من السورة نفسها، فانتهى إلى أنَّ الذي رآه الرسول الكريم هو جبرائيل عليه السلام وليس الله تعالى؛ وبهذا قدم الإمام البديل الدلالي

(١) الإمام علي: نهج البلاغة: ٢/ ١٧.

الأصح والأوفق تماماً لما تريده السماء من مدلول (الرؤية) في هذا النص الكريم، فحسم الموقف التفسيري بهذا الشأن مُطلقاً.

٩- اكتشف الباحث من قراءته التأمُّلية لمنطق النقد التفسيري في مرويات الإمامينِ الصادق والرضا عليهما السلام بأنَّ مضاعفة حصة الذكر على الأنثى ليست مدعاة إلى تفضيل الرجل على المرأة؛ ومن ثمة فليس ثمة داعٍ إلى اتهام الذات الإلهية بعدم المساواة البتة – حاشا لله سبحانه- بل إنَّ المضاعفةَ مردُّها الحاجة الاقتصادية المنوطة بالذكر دون الأنثى؛ فبناءً على حكمته سبحانه وتأسيساً على منطق عدالته قَسَّمَ لكلِّ ذي حقٍّ حقَهُ على أساس مَطلبه الإنفاقي ومقدار تكاليفه المادية، فالرجلَ مُكلَّفٌ بالإنفاق شرعاً؛ على حين أنَّ المرأةَ خلوٌ من هذا التَّكليف، وعليه تكون المضاعفةُ واجبةً عقلاً ومنطقاً وحكماً.

وبهذا يتَّضح بأنَّ الأئمة عليهم السلام لم يتوقَّفوا في مآلات سعيهم لحل الإشكال التفسيري للنصوص الكريمة عند الاقتصار على مجموعة من المنطلقات القواعدية والقرائن السياقية الإشارية لفهم دلالة النص المعجز على وجهها الأصل؛ بل اجتاز الأمر لديهم إلى أبعد من ذلك؛ إذ كانوا يوظِّفون الواقعَ قرينةً استدلاليةً على صحة الدلالة التي يستبطُها الإمامُ من الآية؛ فقد يعمدُ الإمامُ منهم إلى القرينة الواقعية المعاشة حياتياً فيؤسِّسَ عليها حلاً تفسيرياً يزيح الإبهام عن مُشكل تكليفي حكمي؛ كما جرى ذلك في بيان الإمام الصادق والإمام الرضا عليهما السلام لداعي مضاعفة حصة الذكر على الأنثى في تحديد الحصص الإرثية؛ من هنا نجد أنَّ الإمام لا يُقدِّمُ دلالته التفسيرية الدافعة للإشكال من دون إنْ يستند إلى دليل مقنع أو قاعدة تفسيرية تمثل ركيزة أصل في توليد الإيمان المطلق لدى المتلقي بما يقدمه الإمام من دلالة.

١٠- من الممارسة الإجرائية لتوظيف مرويات الأئمة عليهم السلام لحل الإشكال

العقائدي في نطاق الميدان التفسيري للنصوص القرآنية؛ اتَّضح لدى الباحث بأنَّ الأداء العملي للنقد التفسيري الذي مارسه الأئمة يمكن أن يُنظَرَ إليه على انَّه منهج تفسيري له مجموعة من الضوابط التقنية ويعتمد على جملة من المنظومات القواعدية التي يجب أنْ تُتبع ليصلَ بها قاريء النص إلى نقد المعنى والمبنى التفسيري المخطوء للآية في وقت معاً؛ ومن جنس منظومة تلك الضوابط التي يمكن أنْ نستشفها من تلك المرويات هي (حيثية تفسير القرآن بالقرآن، وتوظيف الإشارات والقرائن الداخلية لسياق الآية والسياق المحيط بها من السورة ذاتها، واتباع استقراي سياقات النصوص القرآنية التي وردت فيها المفردة موضع التباين الفهمي لدلالتها، وتوظيف الواقع الاجتماعي ومنطق العقل العملي في استظهار المطلب الدلالي محل التأمل كما هي الحال مع مسألة مضاعفة حصة الذكر) وهكذا دوليك.

من هنا نستدل على أنَّ الأئمة حينما كانوا ينتجون دلالةً قطعيةً للنص لم تكن تلك الدلالة مطلقاً منتزعة من رؤية شخصية كحال بعض الـمُفسِّرين؛ بل كانت منبثقة من رؤية اجتهادية قائمة على أساس منظومة قواعدية إقناعية راسخة تأخذ بيد المتلقي إلى الإقرار بصحة ما يقوله الإمام وما يدلي به استدلالاً؛ ذلك بان المنحى العقائدي لقراءة النص القرآني يعد من أكثر المخاضات التفسيرية تعقيداً وحساسية إلى الحد الذي يُدخِلُ صاحبه – الـمُفسِّر– في حيز الزَّلل أحياناً ما لم يَحكمُ ضابطته التفسيرية ومبناه البياني بصورة متقنة فقد يَجُرُّهُ الشَّططُ بعيداً عن المراد وقد يجتاز به الخطأ شوطاً فيأخذ به إلى منأىً دلاليٍّ غيرِ محمود العاقبة من دون أنْ يعيَ ذلك أو يَستبينه؛ لذا كانت مرويات الأئمة قائمة على أساس قواعدي قويم؛ فعُدَّت بذلك عبارة عن إشارات إيضاحية إلى منطقة الصواب؛ بل إرشادات بيانية تُجنِّبُ

الـمُفسِّر الوقوع فيها لا يُحمد عقباه فيدخل مدخل ما لا يُدرك عاقبته البتة.

١١- اتضح لدى الباحث أنَّ من منافذ حل الإشكالات التفسيرية التي تُفْتَحُ على علماء استنباط دلالة النص القرآني هي وقوعهم في نطاق القول بالزيادة في النص القرآني؛ إذ دعا هذا الاتجاه من النظر إلى النص للقول بوجوب مسح كل الرأس عند المالكية في تفسيرهم لآية الوضوء باعتبار أنَّ الباء في قوله تعالى (برؤوسكم) زائدة على النص؛ من هنا وَجَبَ-والحال هذه- تَدخُّلُ الإمامِ الصادقِ ﷺ لاستظهار دلالة الباء بالإجابة السديدة - بعد استفهامهم عن دلالة الباء في النص- ناقداً التوجيه البياني للحكم الشرعي غير الجدير بالاتباع لبُعده عن المبتغى الأصل لدلالة حكم المسح على الرأس؛ ذلك بأنَّ القول بالزيادة في النص القرآني تعدُّ من الغرابة بمكان؛ لأنَّها تفضي إلى القول بنقص جوهر الإعجاز في النص ولا نقص في الإعجاز جوهراً؛ بل النقص يكمنُ في جوهر العقل التفسيري القاريء للنص بلحاظ تصدعِ الإعجازِ فيه، والقول بهذا المنحى مُحالٌ عقلاً ووقعاً ودلالةً.

١٢- وجد الباحث أنَّ الذين يقولون بوجود تنافي بين دلالات النصوص القرآنية أو أنَّ ثمة تناقضاً فيها إنَّما مردُّ هذا القول إلى قلَّةِ تَدبُّرِهم في النص وتدني قابليتهم على فهم مسارات النصوص القرآنية والقرائن-الكاشفة- الكامنة فيها؛ وليس مردُّ قولِهم ذلك إلى منطقٍ سديدٍ أو تشخيصٍ صادقٍ؛ ذلك بأنَّ وجودَ مثلِ هذا التوصيفِ في النصِّ القرآنيِّ مُحالٌ عقلاً البتة؛ لأنَّ معجزةَ القرآنِ تمكنُ في صياغته اللغوية ومدى إبداعه في إيصال الدلالة إلى المتلقي، ومن المحال أنْ يقعَ ما يعارضُ داعي الإعجاز فيه وإلا انتفى القول بالإعجاز فيه؛ من هنا أثبتْ الأئمةُ ﷺ بمروياتِهم التفسيرية أنَّه لا وجود لما يسمّى بالتَّنافي أو التناقض في سياقات النصوص القرآنية البتة؛ إذ يقولُ

سبحانه ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنا لِلنَّاسِ فِي هذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ۝٢٧ قُرْآناً عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾(١) وقال كذلك ﴿إِنَّ هذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْراً كَبِيراً﴾(٢)، وما كان يهدي إلى الأقوم يجبُ أنْ يكونَ هو الأقومَ على وجه الإطلاق، فالملزومُ يقتضي اللازمَ لا محالة.

١٣- وصل الباحث إلى قناعة تامة بأنَّ استعمال الأئمة ﷺ لهذا النمط الأدائي من أنماط التفسير لهو دليل قطعي على ضرورة ممارسة هذا المنحى على النصوص القرآنية كافة؛ ذلك بأنَّ هذا العمل الدلالي الصادر من الإمام يعدُّ من السنة الشريفة؛ والسنة واجبة الاتباع بلا نقاش أو مفروضة الأداء بلا تردد.

١٤- إنَّ اعتماد هذا النمط من قراءات النصوص القرآنية الذي مارسَهُ الأئمةُ ﷺ تطبيقاً له من الأهمية بمكان؛ لأنَّه يدعو الـمُفسِّر إلى طول النظر والتأمُّل وإعادة القراءة المرة تلو الأخرى حتّى على المنجز الدلالي الأصل من النص من خلال تمحيصه الآراء التفسيرية التي قيلت قبله؛ وبهذا سَتُغَرْبَلُ دلالة النص ويُمحَّصُ معناه وصولاً إلى الوقوف على الجوهر المضموني الأصل من النص؛ فعند التأمُّل في نمطية قراءة الأئمة بيانياً للنصوص القرآنية ننتهي إلى الإيمان المطلق بأنَّ قراءة التعبير القرآني قراءةً دلاليةً ناقدةً على وفق الدليل المسند والبرهان الراجح يمنحُ هذا الجنس المعرفي (التفسير) مقدرة عالية على النُّضج والوصول إلى جوهر الحقيقة التي يسعى وراءها كلُّ

(١) سورة الزمر: ٢٧- ٢٨.

(٢) سورة الإسراء: ٩.

مَنْ دخلَ هذا المضمار العلمي؛ ذلك بأن إتباع حيثية النقد التفسيري تؤول إلى قيادة الدلالة القرآنية لتصلَّ بها إلى أجلى مستويات نقاء المعنى وأروع صورة من صور استظهار المكنون من بين طيات النص وأعماقه؛ وهذه هي الغاية الأصل والمسعى الأمثل الذي يجري الـمُفسِّر وراءها ويُلاحِقُ لإدراكه أو الالتحاق به على أقل تقدير؛ إذ إنَّ غاية المفسر - جزماً- هي مقاربة الدلالة الأصدق في النص؛ فإذا ما كانت غايته هذه فإنَّه لا يقرُّ لها تحقيقاً ما لم يمارس عملية النقد على المتن التفسيري أصالةً.

من هنا فإنَّ هذا الإجراء التفسيري من الأئمة عليهم السلام لا يعدُّ حلاً للكثير من الإشكالات التي قد يقع فيها علماء التفسير فحسب؛ بل يعدُّ إنقاذاً لهم ولـمُتلقِّي تفسيرهم من الزلل والوقوع في الخطيئة أو الدخول إلى نطاق المعصية أحياناً؛ إذ قد ينتهي الأمر بالـمُفسِّر - على وفق فهمه القاصر للنص- إلى تأسيسِ حكمٍ شرعي يُعوِّلُ عليه المتلقي ويطبِقُهُ-إيماناً منه بقدرة الـمُستَنبِط على فهم الدلالة الحكمية للنص- وهو ليس المراد كما هي الحال بين منظار الفقهاء ومنطق الإمام الجواد في مسألة قطع اليد، وكذا الحال لحوار الإمام الكاظم عليه السلام مع المتوكل في مسألة القول بتحريم الخمر؛ أو قد يصلُ بالـمُفسِّرِ الأمرُ إلى تأسيسٍ فكرٍ عقائديٍّ يعتمدُهُ الناسُ ويَرْكَنُون إليه وهو ليس المراد كما هي الحال بين توجُّه القائلين بالتَّجسيم بوجودِ يدٍ لله تعالى والمنطق الحاسم للإمام الصادق عليه السلام في ذلك بإحالة دلالة (اليد) كنائياً على معنى النعمة والقوة ومضمون القدرة الإلهية، وكذا الحال بين منظور السائلين ومنطق الإمام الرضا عليه السلام في مسألة رؤية الله تعالى أو القول بشأن نسيانه سبحانه أو الإذن للناس بالإيمان من قبله تعالى؛ والحال بين القائلين بضلالة الرسول الأكرم وسند الإمام الرضا عليه السلام في دفع تلك التهمة عنه صلى الله عليه وآله؛ من هنا

نقول إنَّ هذا المنهج لابدَّ من ممارسته على النص التفسيري لدرأ الكثير من الإشكالات التي قد يأخذُ بها غيرُ الـمُفسِّر فيطبقها ثقةً بعقليةِ ذلكَ الـمُفسِّر؛ على حين أنَّ الحقيقية هي غيرُ ما يحسبُها ذلك الـمُطبِّقُ حقيقةً ولا يكشفُ هذا اللبسَ ويثبتُ أحقيةَ الدلالةِ التي يجبُ اتباعها إلا باتباع المسار الفكري للأئمة عليهم السلام في توظيفهم المنهج النقدي للتفسير الدلالي للنص القرآني.

١٥- وجد الباحث أنَّ من المسارات التي زاول فيها الأئمة عليهم السلام منهجية حل الإشكالات التفسيرية كانتْ تمكنُ في بيان نطاق دلالة المفردة القرآنية من دون أنْ تنتمي تلك المفردة إلى منحى عقائدي أو مضمون فقهي حكمي؛ بل كان الأمرُ حصراً في نطاق إيضاح المنحى اللغوي للمفردة وهذا يشيرُ إلى مدى اهتمام الأئمة عليهم السلام بالمنطق اللغوي في تفسير النص القرآني عموماً؛ لأنَّ تشخيص دلالة المفردة على وجه الصحة يؤولُ بالمحصلة إلى فهم النص كاملة على وجه الصحة بالتَّبع؛ من هنا اعتنى الأئمةُ ببيان دلالة المفردة في حيز الآية الكريمة تلك التي تكون مدار الاختلاف تارةً وموطن الخلاف تارةً أخرى، فقد يحدثُ أنْ تُقْرَأ دلالة تلك المفردة بحيثية مغايرة للمراد الإلهي ما يدعو إلى الشطط عن صحة مدلولها الأصل أو الابتعاد عن المسار الحقيقي لمناط الدلالة التفسيرية التي يبتغي النصُّ إيصالها إلى المتلقي كما هي الحال مع لفظة (اليوم) و(نسكي) و(شاهد ومشهود) و(اللغو) وما يُناظرُها، فهذه المفردات قد دخلت في حيز التَّردد عند المتلقي فأسَّسَ عليها معان بعيدة عن روحِ النصِّ فاحتيج هذا الفهم المخطوء مَنطقاً إلى نقد وتصحيح مسار.

ويبدو أنَّ علةَ هذا التَّردد الذي وقعَ فيه أغلبُ مَنْ فهمَ النصَّ على غيرِ دلالتِهِ المطلوبةِ إنما منشؤه عدمُ توظيفِ فاهمِ النصِّ إلى القرائن الدّالة في ذلك النصِّ للوصولِ إلى الدلالةِ الأصلِ منه، فضلاً عن أنَّ ذلك المتلقي لم يُحِطْ درايةً

بمكنونات النصوص القرآنية الأُخر التي تُعينُهُ على تفسير هذه المفردة وبيان دلالة هذا النص مورد التَّردد من وجهة نظره، ولو كان قد اطلعَ على موارد الآيات الأُخر الـمُفَسِّرَة لهذه المفردة ميدان الاختلاف لحُسِمَ الأمرُ وانتهى الترددُ إلى اليقين؛ لهذا عمدَ الأئمةُ الى بيان الدلالة اللغوية لتلك المفردات لتعديل المسار الفِهمي لتفسير النصوص القرآنية؛ لأنَّ الفهم الصحيح للمفردة يُفضي إلى فهم أصح لنصِّ الآيةِ التي وردتْ فيها تلك لمفردة كاملاً.

ويبدو أنَّ الأئمةَ لم يدلوا بمدلول تلك المفردات على سبيل الاجتهاد مُطلقاً؛ بل عوَّلوا بوضوح على منطلقينِ كما هي سمات منهجهم في حل الإشكالات في نطاق الدلالة العقائدية والدلالة الفقهية؛ إذ وظَّفوا قرائن السياق الداخلية بوصفها محددات لبيان دلالات المفردات المجاورة لها؛ ثم عمدوا إلى منطق تفسير النص بالنص لاستظهار صحة المنطق الدلالي الأصل الذي قدموه إلى المتلقي؛ إذ كانوا يعوِّلون في البيان التفسيري للدلالة اللغوية المنقودة في النص القرآني على توارد الدلالة نفسها لتلك المفردة في سياقات قرآنية أخرى مما يشكلُ بالمحصلة منطقاً دلالياً موحَّداً لجميع تلك المفردات في الآيات اللاتي وردن فيها كافة؛ وبهذا لا تخرجُ دلالةُ المفردةِ في الآية موضع النقد التفسيري إلى دلالات أخرى غير موافقة لدلالات المفردة ذاتها في سياقات قرآنية أخرى باعتبار إنَّ من سمات النص القرآني أنْ يستعملَ بعضَ المفرداتِ بالدلالةِ ذاتِها على الرغم من اختلاف الموضوعات السياقية التي ترد فيها تلك المفردة، إذ يعرضَ الإمامُ المفردةَ الـمُخْتَلَفَ في دلالتها على آية أخرى فيكشف دلالتها من ورودها في تلك الآية كما هي الحال في بيان الإمام الحسن عليه السلام لمضمون (وشاهد ومشهود) بعد أنْ عجزَ عن بيانها جملةٌ من الصحابة الكرام؛ فيكون بهذا مُستعملاً لمنهج تفسير القرآن بالقرآن وهو

أصدق منهج تفسيري يَصِلُ موظِّفُهُ إلى دلالة بيانية لا تقبلُ الجدلُ أو النقاشُ مُطلقاً؛ وبهذا يثبتُ أنَّ الدلالةَ التي أنتجها الأئمةُ ﷺ للمفردة القرآنية كانتْ مُسندةً بالدليلِ ومَدلولاً عليها بالسندِ ومشفوعةً بالشاهدِ النصيِّ الذي لا يرقى إليه التَّرددُ البتة.

ثبت المصادر والمراجع:

• القرآن الكريم.

• الآلوسي: ابو الفضل شهاب الدين محمود(ت١٢٧٠هـ): روح المعاني، تحقيق: محمد السيد الجليند،مطبعة دار احياء التراث العربي - بيروت، ط٢، ١٤٠٤هـ.

• الامدي: أبو الحسن علي بن محمد: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: د. سيد الجميلي، مطبعة دار الكتاب العربي - بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ.

• احمد حسن حطاب: النقد التفسيري عند السيد محمد محمد صادق الصدر في (منة المنان)، رسالة ماجستير، بإشراف: ا.م.د. سيروان بعد الزهرة الجنابي، كلية الفقه/ جامعة الكوفة، ٢٠١٣م.

• الاميني: الشيخ عبد الحسين (١٣٩٢هـ): الغدير، مطبعة دار الكتاب العربي -بيروت،١٣٧٩هـ.

• ابن الأنباري: أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد (ت ٥٧٧هـ): الإنصاف في مسائل الخلاف، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد مطبعة السعادة - مصر، ط٣، ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م.

• البحراني (ت١١٨٦هـ): الحدائق الناضرة، تحقيق: تحقيق وتعليق: محمد تقي الإيرواني، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية-قم المقدسة،د.ت.

• البحراني: السيد هاشم الحسيني: (ت ١١٠٧ هـ): البرهان في تفسير القرآن، مؤسسة البعثة - طهران،ط١،١٤١٥هـ.

• البخاري: محمد بن سليمان: صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب

البغا، مطبعة دار ابن كثير- بيروت،ط٣، ١٤٠٣هـ-١٩٨٧م.

• البغوي: أبو محمد الحسين بن مسعود الفراء: معالم التنزيل المعروف بـ (تفسير البغوي)، د.مط.د.ت.

• البيضاوي: تفسير البيضاوي، مطبعة دار الفكر - بيروت، د.ت.

• البيهقي: أبو بكر أحمد بن الحسين:شعب الإيمان، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، مطبعة دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٤١٠م.

• الثعالبي: ابو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف المالكي (ت٨٧٥هـ): تفسير الثعالبي المسمى بـ (الجواهر الحسان في تفسير القرآن)، تحقيق: د. عبد الفتاح ابو سنة وآخرون، مطبعة دار احياء التراث العربي، ط١، ١٤١٨هـ.

• الجزائري: نعمة الله الموسوي (ت١١١٢هـ): نور البراهين في اخبار السادة الطاهرين، تحقيق: السيد الرجائي، مطبعة مؤسسة النشر الاسلامي- قم، ط١، ١٤١٧هـ.

• جعفر السبحاني: عصمة الأنبياء في القرآن الكريم، د.مط، د.ت.

• الجنابذي: سلطان محمد: بيان السعادة في مقامات العبادة،مؤسسة الاعلمي، للمطبوعات، بيروت- لبنان،١٤٠٨هـ.

• ابن الجوزي: عبد الرحمن بن علي بن محمد: زاد المسير في علم التفسير، مطبعة المكتب الإسلامي - بيروت،ط٣، ١٤٠٤ هـ.

• الحاكم: أبو عبد الله محمد بن عبدالله النيسابوري: المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، مطبعة دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٤١١ هـ-١٩٩٠م.

• الحاكم الحسكاني: عبيد الله بن احمد: شواهد التنزيل لقواعد التفضيل النازلة في اهل البيت ﷺ، تحقيق: الشيخ محمد باقر محمودي، مجمع احياء

الثقافة الاسلامية- التابعة لوزراة الثقافة والارشاد الاسلامي، ط١، ١٤١١هـ.

• ابن حنبل: احمد أبو عبدالله الشيباني: المسند، مؤسسة قرطبة - القاهرة، د.ت.

• ابو حيان الاندلسي: اثير الدين ابو عبد الله محمد بن يوسف(ت٧٤٥هـ): البحر المحيط،تحقيق: شيخ عادل احمد وآخرون، مطبعةدار الكتب العلمية،بيروت -لبنان، ط١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

• الدمشقي: صلاح الدين أبو سعيد خليل بن كيلكلدي بن عبدالله العلائي، الفصول المفيدة في الواو، تحقيق: د. حسن موسى الشاعر، الناشر: دار البشير - عمان، ط١، ١٩٩٠م.

• الذهبي: محمد حسين: التفسير والمفسرون، مطبعة دار الكتب الحديثة - القاهرة، ١٩٦١م.

• الرازي: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين (ت ٦٠٦ هـ) :

-التفسير الكبير، مطبعة دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠ هـ.

-المحصول في علم الاصول، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض، ط١، ١٤٠٠هـ.

• الرازي: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (٦٦٦هـ): مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت - لبنان، ط١، ١٤١٥ - ١٩٩٥م.

• الرزندي: جمال محمد بن يوسف بن الحسن بن محمد الحنفي (ت٧٥٠هـ): نظم درر السمطين، من مخطوطات مكتبة الامام امير المؤمنين عليه السلام العامة، ط١، ١٣٧٧هـ- ١٩٨٥م.

• الزبيدي: محمد مرتضى (ت١٢٠٥هـ): تاج العروس،د. **مط، د.ت.**

• الزرقاني: محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، **تحقيق:** مكتب البحوث والدراسات، مطبعة دار الفكر-بيروت، ط١، **١٩٩٦م.**

• الزركشي: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي (**ت ٧٩٤** هـ): البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، **مطبعة دار** المعرفة-بيروت،ط١، ١٣٩١هـ.

• الزمخشري: ابو القاسم محمود بن عمر (ت ٥٣٨ هـ) :الكشاف عن حقائق التنزيل، ضبطه وصححه: عبد الرزاق المهدي، مطبعة دار احياء التراث العربي - بيروت،، ط٢، ١٤٢١ هـ-٢٠٠١ م.

• السبزواري: السيد عبد الأعلى: مواهب الرحمن في تفسير القرآن، مؤسسة أهل البيت عليهم السلام، بيروت - لبنان، ١٤٠٩ق.

• السبزواري النجفي: الشيخ محمد: الجديد في تفسير كتاب الله المجيد، دار التعارف للمطبوعات - بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ.

• السدوسي: ابو الخطاب قتادة بن دعامة بن قتادة الناسخ والنسوخ، تحقيق: حاتم صالح الضامن، دار النشر: مؤسسة الرسالة-بيروت-الطبعة: الأولى، ١٤٠٤هـ.

• السرخسي: شمس الدين (٤٨٣هـ)، المبسوط، تحقيق: جمع من الافاضل، مطبعة دار المعرفة - بيروت، ١٤٠٦هـ.

• ابو السعود: محمد بن محمد العمادي: ارشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، والمشهور بـ (تفسير ابي السعود)، مطبعة دار إحياء التراث العربي - بيروت،د.ت.

• سيبويه: ابو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر: الكتاب، تحقيق وشرح: عبد

السلام هارون، مطبعة دار القلم - القاهرة، ١٣٨٥هـ-١٩٦٦ م.

• سيروان عبد الزهرة الجنابي:

-الإطلاق والتقييد في النص القرآني- قراءة في المفهوم والدلالة، ديوان الوقف الشيعي، بغداد- العراق، ط١، ٢٠١٢م -١٤٣٣هـ.

-مقالات تحليلية في الخطاب القرآني- دراسة من منطق دلالي، كتاب قيد الطبع، ٢٠١٤م.

-دلالة تساوي الرجل مع المرأة في النص القرآني قراءة تفسيرية من منظور الإمام الصادق (عليه السلام)، بحث منشور في وقائع المؤتمر الدولي (مرجعية الفكر الإسلامي في تراث الإمام الصادق (عليه السلام))، كلية الفقه/ جامعة الكوفة في المدة ١١-٢١/ كانون الأول/ ٢٠٠٩م.

-مناهج تفسير النص القرآني - دراسة في النظرية والتطبيق، كتاب قيد الطبع.

-منهج تفسير القرآن بالقرآن في مرويات الكافي للشيخ الكُليني، (بحث منشور) في وقائع المؤتمر العلمي لتكريم ثقة الله الكُليني المنعقد في الجمهورية الإيرانية - قم المقدسة/ نيسان/ ٢٠٠٩م.

-المصاديق الاستدلالية لأحقية بيعة الغدير في التعبير القرآني-قراءة بمنطق تحليل الخطاب، بحث منشور ضمن أبحاث مؤتمر (مهرجان الغدير العالمي الأول) الذي أقيم في النجف الأشرف في الروضة الحيدرية من ٥-٩/ ١١/ ٢٠١٢م.

-منهج تفسير القرآن بالقرآن في مرويات الكافي للشيخ الكُليني (بحث مرشح) للمؤتمر العلمي لتكريم ثقة الله الكليني المزمع انعقاده في الجمهورية الإيرانية - قم المقدسة/ نيسان/ ٢٠٠٩م.

-مجموعة محاضرات علمية بعنوان (تحليل سورة المائدة) **أُلقِيَتْ على** طلبة كلية الآداب من المرحلة الرابعة منذ عام ٢٠٠٥م، **وهي مطبوعة غير** منشورة.

-مجموعة محاضرات علمية بعنوان (تحليل سورة النساء) **أُلقِيَتْ على** طلبة كلية الآداب من المرحلة الرابعة منذ عام ٢٠٠٥م، **وهي مطبوعة غير** منشورة.

-دلالة الحال في التعبير القرآني بين التأسيس والتأكيد (بحث منشور) في مجلة القادسية للعلوم الإنسانية/ كلية الآداب/ جامعة القادسية، العددان (٣- ٤)/ ٢٠٠٦م

• السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١ هـ):

-الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: سعيد المندوب، مطبعة دار الفكر- لبنان، ط١، ١٤١٦هـ- ١٩٩٦م.

- باب النقول في أسباب النزول، مطبعة دار إحياء العلوم - بيروت، د.ت.

• الشاهرودي: علي النمازي (ت١٤٠٥هـ): مستدرك سفينة البحار، تحقيق: الشيخ: حسن عبد علي النمازي، مؤسسة النشر الاسلامي لجماعة المدرسين بقم الشريفة، ١٤١٩هـ.

• شبر: السيد عبد الله (ت ١٢٤٢ هـ): الجوهر الثمين، مطبعة الكويت - مكتبة الالفين،ط١، ١٤٠٧ هـ.

• الشربيني:عماد الدين محمد إسماعيل: رد شبهات حول عصمة النبي ﷺ في ضوء السنة البنوية الشريفة، د.مط.

• الشرواني: حيدر علي بن محمد (ت١٢٠٠هـ): ما روته العامة من مناقب أهل البيت عليهم السلام، تحقيق: الشيخ محمد الحسون، مطبع المنشورات الاسلامية، ١٤١٤هـ.

• الشريف المرتضى (ت٤٣٦هـ):

- امالي المرتضى، تحقيق: محمد بدر الدين النعساني الحلبي، مطبعة مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي - قم المقدسة، ط١، ١٣٢٥هـ-١٩٧٠م.

- تنزية الأنبياء، مطبعة دار الأضواء - بيروت، ط٢، ١٤٠٩هـ.

• ابن شعبة الحراني: تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليه وآله، تحقيق: علي اكبر الغفاري، مؤسسة النشر الاسلامي لجماعة المدرسين، ط٢، ١٣٦٣هـ-١٤٠٤هـ ق.

• الشنقيطي: محمد الأمين بن محمد بن المختار الجكني: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، مطبعة دار الفكر للطباعة والنشر - بيروت، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

• ابن شهر اشوب (٥٨٨هـ): مناقب آل ابي طالب، تحقيق: لجنة من اساتذة انجف الاشرف، مطبعة الحيدرية - النجف الاشرف، ١٣٧٦هـ-١٩٥٦م.

• الشوكاني :محمد بن علي بن محمد (ت١٢٥٠ هـ): فتح القدير،مطبعة دار ابن كثير- دمشق - بيروت، مطبعة دار الكلم الطيب، دمشق - بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.

• ابن أبي شيبة الكوفي: أبو بكر عبد الله بن محمد: المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مطبعة مكتبة الرشد - الرياض، ط١، ١٤٠٩م.

• الشيرازي: ناصر مكارم: الامثل في تفسير كتاب الله المنزل، مدرسة

الامام علي بن ابي طالب – قم، ط١، ١٤٢١هـ.
• الصدوق (ت٣٨١هـ):
– الخصال، تحقيق: علي اكبر الغفاري، جماعة المدرسين في الحوزة **العلمية** – قم، ايران، د.ت.–عيون اخبار الرضا، د.مط.د.ت.
– من لا يحضره الفقيه، تحقيق: علي اكبر غفاري، جامعة المدرسين، **ط٢،** ١٤٠٤هـ.
– علل الشرايع، المطبعة الحيدرية – النجف الاشرف، ١٣٨٦هـ–١٩٦٦م.
• الصنعاني: عبد الرزاق بن همام (ت٢١١هـ): تفسير الصنعاني، تحقيق: د. مصطفى مسلم محمد، مكتبة الرشيد – الرياض، ط١، ١٤١٠هـ.
• ابن طاووس: علي بن موسى (ت٦٦٤هـ):
• – سعد السعود، المطبعة الحيدرية–النجف الاشرف، ط١، ١٣٦٩هـ.
– فرج الهموم في تاريخ علماء النجوم، دار الذخائر للمطبوعات، ط١، د.ت
• الطباطبائي: السيد محمد حسين (ت ١٤٠٢ هـ): الميزان، مطبعة جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم، ط٤، ١٤١٧هـ.
• الطبراني: أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب :
–المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبدالمجيد السلفي،مكتبة العلوم والحكم – الموصل، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ–١٩٨٣م.
– مسند الشاميين، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مطبعة مؤسسة الرسالة–بيروت، ط١، ١٤٠٥ هـ–١٩٨٤م.
• الطبرسي: امين الدين ابو علي الفضل بن الحسن (ت ٥٤٨هـ): مجمع

البيان، مطبعة دار احياء التراث العربي، بيروت – لبنان، ١٣٧٩هـ.

• الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير(ت٣١٠هـ): جامع البيان في تأويل آي القرآن المشهور باسم (تفسير الطبري)،دار الفكر – بيروت – لبنان، ١٤٠٥هـ.

• الطوسي: احمد بن علي (ت٥٦٠هـ): الاحتجاج، تحقيق: محمد باقر الخرسان، منشورات دار النعمان للطباعة والنشر، د.ت.

• الطوسي: ابو جعفر محمد بن الحسن بن علي (ت ٤٦٠ هـ):

– الاستبصار، تحقيق: حسن الخرسان، وتصحيح: محمد الآخوندي، مطبعة خورشيد – قم، ط٤، ١٣٦٣ش.

–الامالي، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية – مؤسسة البعثة، مطبعة دار الثقافة – قم، ط١، ١٤١٤هـ.

– التبيان في تفسير القرآن،تحقيق: احمد حبيب قصير العاملي، مطبعة قم – مكتبة الإعلام الإسلامي،ط١،١٣٧٩ هـ.

• ابن عاشور: محمد بن طاهر: التحرير والتنوير المعروف بـ(تفسير ابن عاشور التونسي)، مؤسسة التاريخ، د.ت.

• عبد السلام زين العابدين: مراجعات في عصمة الانبياء من منظور قرآني- بيروت، ط١، ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م.

• عزيز عطاردي الخبوشاني: مسند الامام الرضا ﷺ، مؤسسة طبع ونشر آستان قدس الرضوي، ١٤٠٦هـ.

* علي عاشور: تفسير القرآن الكريم برواية الامام علي ﷺ، مطبعة دار الصفوة – بيروت، لبنان، ط١، ١٤٣٢هـ–٢٠١١م.

• العياشي: محمد بن مسعود بن عياش السلمي السمرقندي (ت٣٢٠هـ):

تفسير العياشي، تحقيق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، مطبعة المكتبة العلمية الاسلامية – طهران، ٢٠٠٥م.

• غفران ياسين محمد الهاشمي: دور السنة المطهرة في تأصيل علم التفسير، رسالة ماجستير، كلية الفقه – جامعة الكوفة، بإشراف: ا.م.د. علي خضير حجي، و ا.م.د. سيروان عبد الزهرة الجنابي، ٢٠١٢م.

• فاضل صالح السامرائي :

– معاني النحو، مطبعة التعليم العالي – الموصل، ١٩٨٦ م – ١٩٨٧ م (الجزءان الأول والثاني).

– معاني النحو، طبع بمطابع دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٩٠ م (الجزءان الثالث والرابع).

• الفراهيدي:الخليل بن احمد(ت١٧٥هـ): العين، تحقيق: د. مهدي المخزومي ود. ابراهيم السامرائي، مطبعة دار الهلال، د.ت.

• الفيروزآبادي: محمد بن يعقوب: القاموس المحيط، دار النشر: مؤسسة الرسالة – بيروت، د.ت.

• الفيض الكاشاني: المولى محسن (ت١٠٩١هـ): الصافي في تفسير كلام الله، دار المرتضى للنشر – مشهد، ط١ د.ت.

• ابن قدامة: أبو محمد عبد الله بن أحمد المقدسي: روضة الناظر وجنة المناظر، تحقيق: د. عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، جامعة الإمام محمد بن سعود – الرياض، ط٢، ١٣٩٩هـ.

• القرطبي: محمد بن احمد بن ابي بكر (ت ٦٧١ هـ): الجامع لاحكام القرآن المعروف بـ (تفسير القرطبي)، تحقيق: احمد عبد العليم البردوني، مطبعة دار الشعب- القاهرة، ط٢، ١٣٧٢ هـ.

• القزويني: جلال الدين ابو عبد الله محمد بن سعد الدين (٧٣٩ هـ): الإيضاح في علوم البلاغة، مطبعة احياء العلوم، بيروت - لبنان،ط٤، ١٩٩٨ م.

• قطب الدين الراوندي: أبو الرضا ضياء الدين فضل الله بن علي الحسني (ت٥٧١هـ):

-فقه القرآن، تحقيق: السيد احمد الحسيني باهتمام السيد محمود المرعشي، مطبعة الولاية-قم، ط٢، ١٤٠٥هـ.

-النوادر، تحقيق: سعيد رضا علي عسكري، مطبعة دار الحديث، ط١، ١٤٠٧هـ.

• ابن كثير: ابو الفداء اسماعيل بن عمر الدمشقي(ت٧٧٤هـ)، تفسير القرآن العظيم المشهور بـ(تفسير ابن كثير)، مطبعة دار الفكر - بيروت، ١٤٠١هـ.

• الكرمي: محمد التفسير لكتاب الله المنير، المطبعة العلمية -قم، ١٤٠٢هـ.

• الكليني: الكافي:تحقيق: علي اكبر غفاري،مطبعة دار الكتب الاسلامية، ايران، ط٣،١٣٨٨هـ.

• المتقي الهندي (ت٩٧٥هـ): كنز العمال، تحقيق: الشيخ بكري حياني، والشيخ صفوة السقا، مطبعة مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، د.ت.

• المجلسي (ت ١١١١هـ): بحار الانوار، تحقيق: السيد إبراهيم الميانجي، محمد الباقر البهبودي، دار إحياء التراث العربي- مؤسسة الوفاء-بيروت - لبنان، ط٢، ١٤٠٣-١٩٨٣ م.

• محمد باقر الصدر: بحوث في علوم القرآن، مجمع الثقلين العلمي، بغداد -العراق. د.ت.

• محمد حسين الصغير:

-الامام علي الهادي عليه السلام النموذج الارقى للتخطيط المستقبلي، مؤسسة البلاغ - دار سلوني، لبنان، ط١، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

-دراسات قرآنية (المباديء العامة في تفسير القرآن)، مكتب النشر- مكتب الإعلام الإسلامي، ط١، ١٤١٣هـ. ق.

-نظرات معاصرة في القرآن الكريم، مطبعة دار المؤرخ العربي، بيروت- لبنان، د.ت.

• محمد صادق الصدر: الأنظار التفسيرية في تراث السيد الشهيد محمد صادق الصدر، تقديم: السيد مقتدى الصدر، مطبعة ياسين، ط١، ١٤٢٩هـ.

• مرتضى الكاشاني: نور الدين محمد (ت١١١٥هـ): المعين، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي - قم، ط١، د.ت.

• مسلم: ابو الحسين بن الحجاج القشيري النيسابوري: صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة دار احياء التراث العربي - بيروت، د.ت.

• المفيد (ت٤١٣هـ):

- الاختصاص،تحقيق: علي اكبر الغفاري، الناشر جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، د.ت.

- الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد،تحقيق: مؤسسة اهل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث، مطبعة المفيد، د.ت.

• المقري: هبة الله بن سلامة بن نصر: الناسخ والمنسوخ، دار النشر: المكتب الإسلامي-بيروت-١٤٠٤، الطبعة: الأولى، تحقيق: زهير الشاويش ، محمد كنعان.د.ت.

• ابن منظور: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري: لسان العرب، الناشر: دار صادر - بيروت، الطبعة الأولى.

• النحاس: ابو جعفر (ت٣٣٨هـ): معاني القرآن، تحقيق: الشيخ: محمد علي الصابوني، جامعة ام القرى - المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٠٩هـ.

• النسائي: أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن: سنن النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، ط٢، ١٤٠٦ - ١٩٨٦م.

• النسفي: ابو حفص نجم الدين محمد (ت ٧١٠هـ): تفسير النسفي، التحقيق:الدكتور عزيز الله جويني، منشورات سروش-طهران، ط٣، ١٤٠٨ هـ.

• النوري: المحقق الطبرسي (ت ١٣٢٠هـ): مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، تحقيق: مؤسسة آل البيت(عليهم السلام) لاحياء التراث، الناشر: مؤسسة آل البيت(عليهم السلام) لاحياء التراث، ط٢، ١٤٠٨هـ.

• ابن النووي: محي الدين (ت ٦٧٦هـ)، المجموع في شرح التهذيب، مطبعة دار الفكر، د.ت.

• ابن هشام: جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق: د.مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر-بيروت،ط٦، ١٩٨٥م.

• الواحدي: ابو الحسن علي بن أحمد: الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، د،مط، د.ت.

المحتويات



رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق العراقية ببغداد ٢١٤١ لسنة ٢٠١٤

